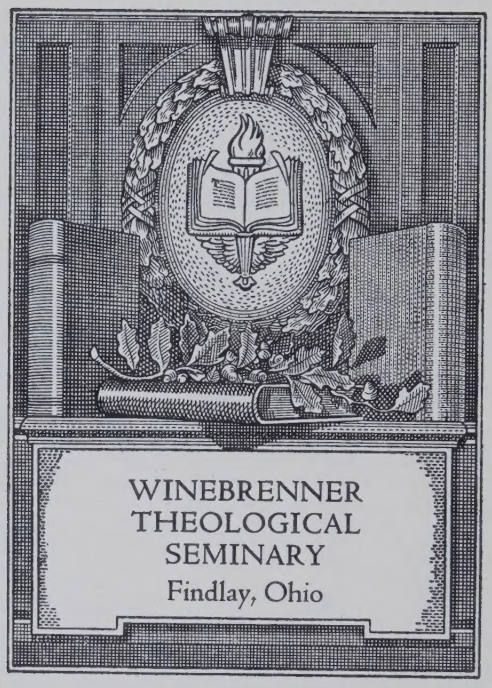
Handbuch zum Neuen Testament

H. Windisch, Hebräerbrief

BS
2775
.W5
1913

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen



WINEBRENNER
THEOLOGICAL
SEMINARY
Findlay, Ohio

M. Kallmar
1923.

" Und allen voll, denn ihr gefangen sind vor ihm."
Lukas
(Stadt. Bibel s. 114)

LIBRARY
WINEBRENNER THEOLOGICAL
SEMINARY

DER HEBRÄERBRIEF

ERKLÄRT VON

LIC. DR. HANS WINDISCH
PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT
IN VERBINDUNG MIT W. BAUER M. DIBELIUS H. GRESSMANN W. HEITMÜLLER E. KLOSTERMANN
F. NIEBERGALL E. PREUSCHEN L. RADERMACHER P. WENDLAND H. WINDISCH
HERAUSGEGEBEN VON HANS LIETZMANN
BAND IV, 3.

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1913

LIBRARY
VINEBRENNER THEOLOGICAL
SEMINARY

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN

VORWORT

Der Hebräerbrief, der auf den folgenden Bogen übersetzt und erklärt wird, hat in der heutigen kirchlichen Praxis keine besonders bevorzugte Stellung (vgl. Niebergall, Handbuch V 2, 264 ff.). Predigttexte aus ihm sind verhältnismäßig selten (in der sog. Epistelreihe der neuen Perikopenordnung sind von 66 Texten nur 4 aus dem Hebr genommen 1 1—6 9 11—15 10 38—11 6 12 1—6, dazu kommen noch 7 Abschnitte in der vierten Reihe, die aber noch zwei andere Schriftabschnitte zur Auswahl stellt 4 14—16, 5 7—9 6 17—20 10 35 f. 12 11—15 13 8 f. 15 f.). Vollends der Schulunterricht kann von Hebr nur ganz wenig Gebrauch machen. Die Zeit ist längst vorüber, wo man etwa das Auswendiglernen des ganzen 11. Kapitels gutheißen und verlangen konnte; mit einer Uebersicht über Inhalt und Absicht des Hebr und mit dem Memorieren einiger weniger Kernsprüche (etwa 4 9. 12, 11 1, 12 2a, 8 f.) wird man sich verständigerweise begnügen. Es ist eben zuviel Theologie, zuviel umständliche und schwierige Beweisführung, zuviel altertümliches Denken in diesem Schreiben. Indes, so bescheiden die Rolle ist, zu der der Hebr in der gegenwärtigen Praxis verurteilt werden muß, so hoch ist seine Bedeutung für die theologische Wissenschaft einzuschätzen. Religions- und kirchengeschichtlich betrachtet ist Hebr ein Dokument ersten Ranges: hier steht er mit den Evangelien und dem Römerbrief zusammen in der ersten Linie. Aus dem Hebr schöpft die christliche Kirche ihre Lehre vom hohenpriesterlichen Amte Christi und die damit zusammenhängende Anschauung von der Heilkraft des Blutes Christi. Die breite Ausführung dieser Lehren in Hebr ermöglicht zugleich einen Einblick in ihr Werden: nirgends zeigt sich der enge Zusammenhang zwischen der Kirchenlehre vom Tode Christi und dem Denken des opfergläubigen und ritualistischen Judentums offenkundiger als in Hebr. Aber auch die Lehre von der göttlichen Würde des Heilmittlers zieht aus Hebr wichtige Belege; auch hier ist der geschichtliche Ursprung der Lehre aus den Aussagen des Hebr vortrefflich zu ersehen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß das besondere Interesse des vorliegenden Kommentars den theologischen Lehren des Hebr und ihren religionsgeschichtlichen Zusammenhängen zugewandt war; man findet sie vor allem in den Exkursen zu 1 4 2 18 8 2 9 14 9 22 10 18 11 40 und in den Er-

gebnissen B behandelt vgl. besonders B III. Eine eingehendere Darstellung haben aber auch die sog. Einleitungsfragen erfahren (s. Einleitung und Ergebnisse A). Im übrigen habe ich mich bereits in dem Vorwort zu meiner Erklärung der katholischen Briefe über die Grundsätze meines Arbeitens ausgesprochen (s. Handb. IV 2 p. III f.). Sprachliche und sachliche Parallelen aus der jüdischen, hellenischen und hellenistischen Literatur haben frühere Kommentatoren für Hebr besonders reichlich gesammelt; ich konnte nur eine Auswahl bringen — dies sei vor allem den Rezensenten und Lesern überhaupt gesagt, denen schon das wenige zu viel ist — und aus eigner Lektüre der Quellen einiges Neue hinzufügen, was mir zu meiner Freude sogar bei Philo möglich war, trotzdem ihn Bleek und Siegfried schon reichlich für Hebr ausgebeutet hatten.

Leipzig, im Februar 1913. **Hans Windisch.**

AN DIE HEBRÄER

INHALTSÜBERSICHT

Gott hat jetzt in seinem Sohne zu uns geredet, der in seiner Stellung zu Gott und zur Welt und kraft seines Wirkens alle Engel überragt 1 1—14. An dieser neuen Heilsoffenbarung gilt es festzuhalten, da wir sonst verloren gehen 2 1—4.

Durch Erniedrigung, Versuchung und Leiden ist der Sohn in seinem Menschenleben hindurchgegangen, weil er nur so Heilsführer, Ueberwinder von Tod und Teufel, Hoherpriester und Helfer in den Versuchungen werden konnte 2 5—18.

Darum haltet fest an eurer Gemeinschaft mit Christus, der doch erhabener ist als Moses, und an eurer Hoffnung 3 1—6. Denkt an die Juden, die sämtlich vom Eingang in die Ruhe Gottes ausgeschlossen wurden, weil sie von Gott abgefallen waren 3 7—19. Da die verheißene Zulassung zur Ruhe Gottes noch aussteht, so trachten wir darnach, daß wir sie finden 4 1—11, in der Erkenntnis, daß Gottes Wort alles zu durchdringen vermag 4 12—13.

Der Hohepriester Jesus waltet also hilfsbereit im Himmel, bleiben wir daher im Verkehr mit ihm 4 14—16. Als rechter Hoherpriester ist er von Gott eingesetzt und das geschah, nachdem er in den Leidenstagen, obwohl er Gottes Sohn war, durch Leiden Gehorsam gelernt hatte 5 1—10.

Die weitere Ausführung dieses Themas verlangt freilich gereifte Einsicht. Fast scheint ihr in eurer Aufnahmefähigkeit noch sehr zurückgeblieben zu sein 5 11—14. Rafft euch daher auf, daß ihr das Folgende verstehen könnt 6 1—3. Denn bei solchen, die nach den reichen Tauferlebnissen wieder abgefallen sind, ist eine neue Belehrung und Bekehrung unmöglich 6 4—8. Aber wir sind ja überzeugt, daß ihr zum Heile steht und euern Eifer um das kommende Heil bewährt, wie es sich gehört 6 9—12. Eure Hoffnung darauf gründet sich ja, wie bei Abraham, auf einen Eidschwur Gottes; dazu ist uns noch Jesus geschenkt als unser Vorläufer und Priester im Allerheiligsten 6 13—20.

Nach der Art Melchisedeks, der wie der Herr ein übermenschliches Wesen 7 1—3 und erhaben über Abraham und Levi ist 4—10, ist unser Herr als neuer Priester durch einen Eid für die Ewigkeit eingesetzt, so daß das alte Priestertum mitsamt dem Gesetz abgeschafft ist 7 11—25.

So haben wir einen heiligen, übermenschlichen Hohenpriester, der im Himmel für uns sein Sühnamt verrichtet 7 26—8 2. Er ist damit der Mittler der verheißenen neuen Heilsstiftung geworden, durch die die alte Kultordnung erledigt ist 8 3—13.

Im Gegensatz zu der Ordnung im irdischen Heiligtum, wo die Priester Tiere darbringen, hat Christus sich selbst zum Opfer dargebracht und in seinem Blut eine alles überbietende ewige Sühnung bewirkt 9 1—14; seine Leistung erfüllt die Bedingungen eines Testamentes und ist wie die mosaische Bundesstiftung durch Blut vollzogen 9 15—22; er ist als unser Versöhner in das himmlische Heiligtum eingedrungen und sieht seiner zweiten Erscheinung entgegen 9 23—28.

Die einmalige Opferung Christi hat die Nutzlosigkeit der auch von Gott nicht gebilligten Tieropfer erwiesen 10 1—18.

Dem Heil, das Christus uns beschafft, seid ihr nun zugeführt, aber haltet nun auch aus im Bekenntnis und in der Hoffnung, da eine bewußte Versündigung nach der Taufe unvergebbar ist 10 19—31, und stärkt in Erinnerung an eure früheren Leistungen euren Glaubensmut 10 32—39.

Viele Glaubenszeugen sind schon über die Erde gegangen, die ausgeharrt haben, obgleich sie die Erfüllung ihrer Hoffnung noch nicht erleben durften 11 1—40.

Im Blick auf sie und vor allem im Aufschauen auf Jesus könnt doch auch ihr in euren Leiden aushalten, zumal ihr wißt, wie segensreich jede Züchtigung ist 12 1—11. Deshalb hütet euch vor dem Rückfall in Ungehorsam und bedenkt, daß ihr eine viel herrlichere Gottesoffenbarung empfangen habt als einst die Israeliten, damit die kommende Katastrophe euch nicht vernichte 12 12—29.

Seid freundschaftlich, züchtig und zufrieden 13 1—6. Denkt an die verstorbenen Vorsteher 13 7. Gebt euch keinen fremden nutzlosen Lehren hin, sondern haltet fest an Jesus Christus, folgt seinem Beispiel und übt die rechten Opfer 13 8—16. Gehorcht euren jetzigen Vorstehern 13 17.

Persönliche Erklärungen mit Segenswunsch und Gruß 13 18—25.

Literatur. Alte Kommentare: Ephräm Comm. in ep. Pauli Venedig 1893. Chrysostomus Homilien (Migne Ser. Gr. 63). Theodoret (M. S. G. 82). Theophylact (M. S. G. 125). Oecumenius (M. S. G. 119). Cramers Catene VII 119 ff. Primasius (M. S. L. 68). Ueber die älteren lateinischen Kommentatoren vgl. ERiggenbach Historische Studien zum Hebr I = Zahn Forschungen VIII 1. Thomas Aquinas (Op. vol. XIII).

Neuere Kommentare: Bleek Der Brief an die Hebr 1828 ff. Delitzsch Kommentar zum Briefe an die Hebr 1857. Biesenthal Das Trostschreiben des Apostels Paulus an die Hebr 1878. BWeiss = Meyer XIII ^{6}1897. vSoden Hand-Comm. III 2 ^{3}1899 1—114. Westcott The Epistle to the Hebrews ^{2}1902. Hollmann bei JWeiss Die Schriften des NT 1906 II 2 198—251. Schlatter Erläuterungen zum NT III 1910 183—338. ASeeberg Der Brief an die Hebr (Ev.-theol. Bibl. hrsg. v. Bess: Komm. z. NT) 1912. Rohr bei Tillmann Die h. Schr. des NT III 1912 1—44.

Neuere Untersuchungen: Zusammenfassungen s. die Einleitungen ins NT von Jülicher $^{5.6}$1906 § 12, Zahn ^{3}1907 II § 45—47, FBarth ^{2}1908 § 15, Moffatt ^{2}1912 420—455 (420—422 das vollständigste Literaturverzeichnis). Zahn in Haucks Real-Enc.^{3} VII 492—506. — Riehm Der Lehrbegriff des Hebr 1858 ff. EMénégoz La théologie de l'Épître aux Hébreux 1894. Milligan The theology of the ep. to the Hebr 1899 (mir nicht zugänglich). — FOverbeck Zur Geschichte des Kanons 1880 1—70. WWrede Das literarische Rätsel des Hebr (Forschungen hrsg. v. Bousset und Gunkel 8) 1906. Burggaller Das literarische Problem des Hebr Zeitschr. f. neut. Wiss. 9 (1908) 110—131. RPerdelwitz Dass. ebenda 11 (1910) 59—78. 105—123. Burggaller Neue Untersuchungen zum Hebr Theol. Rundsch. 13 (1910) 369—381. 409—417. WSlot De letterkundige vorm van den brief aan de Hebreën 1912. AHarnack Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebr Zeitschr. f. neut. Wiss. 1 (1900) 16—41. BHeigl Verfasser und Adresse des Hebr 1905. FDibelius Der Verfasser des Hebr 1910. KEndemann Ueber den Verfasser des Hebr Neue kirchl. Zeitsch. 21 (1910) 102—126. — BWeiss Der Hebr in zeitgeschichtlicher Beleuchtung (Texte u. Unters. 35 3) 1910. — Von allgemeinen Hilfsmitteln ist außer den zu Rom Col und zu Act genannten jetzt noch Mitteis-Wilcken Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde (1912) zu erwähnen. — Die hier angeführte Literatur wird in der Regel nur mit Verfassernamen, Band und Seitenzahl zitiert.

EINLEITUNG

I. Die kirchliche Ueberlieferung über Hebr. Während über die Adresse des Hebr sowohl bei den Schriftstellern wie in den Handschriften volle Einstimmigkeit herrscht (s. II), ist die Ueberlieferung über den Verfasser gespalten: die morgenländische, zuerst in Alexandrien bezeugte und wohl auch von Alexandrien aus im ganzen Orient verbreitete Tradition schreibt Hebr dem Paulus zu, im Abendlande dagegen wird in den ersten Jahrhunderten die paulinische Herkunft geleugnet und bei einzelnen der Name des Barnabas genannt.

1. Der älteste Zeuge für die Existenz des Hebr ist der Römer Clemens vgl. I Clem 36 1—5 4 12 17 1. 5 21 9 27 2 48 1 51 3 53 5 56 2—4. 16 u. ö. Sein Verfasser wird ihm eine Autorität gewesen sein, aber seinen Namen nennt er nicht. Das gleiche gilt von Ignatius und Justin. Der älteste Schriftsteller, dessen Urteil über den Verfasser des Hebr wir kennen, ist der Alexandriner Pantänus. Sein Schüler Clemens teilt darüber in seinen Hypotyposen nach Euseb. Hist. eccl. VI 14 4 Folgendes mit: ἤδη δέ, ὡς ὁ μακάριος ἔλεγεν πρεσβύτερος, ἐπεὶ ὁ κύριος, ἀπόστολος ὢν τοῦ παντοκράτορος, ἀπεστάλη πρὸς Ἑβραίους, διὰ μετριότητα ὁ Παῦλος, ὡς ἂν εἰς τὰ ἔθνη ἀπεσταλμένος, οὐκ ἐγγράφει ἑαυτὸν Ἑβραίων ἀπόστολον διά τε τὴν πρὸς τὸν κύριον τιμὴν διά τε τὸ ἐκ περιουσίας καὶ τοῖς Ἑβραίοις ἐπιστέλλειν, ἐθνῶν κήρυκα ὄντα καὶ ἀπόστολον. Soweit man nach dem Fragment urteilen kann, war die paulinische Abfassung des Hebr dem Pantänus sichere Ueberlieferung; nur das Fehlen der sonst auch bei Paulus üblichen Zuschrift will er erklären. Diese Erwägungen hat Clemens fortgesetzt. Eusebius schreibt von Clemens (a. a. O. 2. 3): 2 καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναί φησιν, γεγράφθαι δὲ Ἑβραίοις Ἑβραικῇ φωνῇ, Λουκᾶν δὲ φιλοτίμως αὐτὴν μεθερμηνεύσαντα ἐκδοῦναι τοῖς Ἕλλησιν, ὅθεν τὸν αὐτὸν χρῶτα εὑρίσκεσθαι κατὰ τὴν ἑρμηνείαν ταύτης τε τῆς ἐπιστολῆς καὶ τῶν Πράξεων· 3 μὴ προγεγράφθαι δὲ τὸ „Παῦλος ἀπόστολος“ εἰκότως· »Ἑβραίοις γάρ, φησιν, ἐπιστέλλων πρόληψιν εἰληφόσιν κατ' αὐτοῦ καὶ ὑποπτεύουσιν αὐτόν, συνετῶς πάνυ οὐκ ἐν ἀρχῇ ἀπέτρεψεν αὐτούς, τὸ ὄνομα θείς.« Die Behauptung eines hebräischen Urtextes, ein für Hebr besonders unglücklicher Einfall, ist wohl Folgerung aus der von der Ueberlieferung gebotenen Adresse; eingehende Stilvergleichungen haben dann auf Lukas als den Uebersetzer geführt. Doch ist auch möglich, daß Clemens bei seinen Annahmen von der Stilkritik ausging und nun erklären wollte, warum der Stil des Hebr weniger mit dem der übrigen paulinischen Briefe als mit dem der Act übereinstimme; vgl. auch Adumbr. ad I Petr 5 13 p. 206 Stählin. Erst dem Origenes hat die alexandrinische Ueberlieferung Schwierigkeiten bereitet, er sagt auch, daß sie umstritten ist. In seinen Homilien zu Hebr hat er nach Euseb. VI 25 11—14 Folgendes ausgeführt: 11 ὅτι ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου ὁμολογήσαντος ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ (vgl. II Cor 11 6), τοῦτ' ἐστὶν τῇ φράσει, ἀλλ' ἐστὶν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως Ἑλληνικωτέρα, πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφορὰς ὁμολογήσαι ἄν. 12 πάλιν τε αὖ ὅτι τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς θαυμάσιά ἐστιν καὶ οὐ δεύτερα τῶν ἀποστολικῶν ὁμολογουμένων γραμμάτων, καὶ τοῦτο ἂν συμφήσαι εἶναι ἀληθὲς πᾶς ὁ προσέχων τῇ ἀναγνώσει τῇ ἀποστολικῇ. Sehr fein ist hier das Problem formuliert: der Stil ist unpaulinisch, aber die Gedanken sind bedeutend und nicht unpaulinisch.

Diese Unterscheidung bestimmt auch die Lösung, der Uebersetzungshypothese hat der Stilkenner Origenes den Abschied gegeben: 13 ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἴποιμ' ἂν ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστίν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὥσπερ σχολιογραφήσαντός τινος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου. Damit wäre Hebr als Ausführung paulinischer Lehren charakterisiert. Nun sucht Origenes sein durch Kritik gewonnenes Urteil mit der kirchlichen Ueberlieferung auszugleichen: εἴ τις οὖν ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου, αὕτη εὐδοκιμείτω καὶ ἐπὶ τούτῳ· οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασιν. Die Tradition ist zwar nicht allgemein verbreitet, aber alt und begründet; der paulinische Geist, so meint Origenes, kann dem Hebr nicht abgesprochen werden, und die Unterscheidung, die der kritische Theologe macht, braucht man den Gemeinden nicht aufzuzwingen. Dennoch sagt Origenes von dem Verfasser im natürlichen Sinn des Wortes: 14 τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν, ἡ δὲ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία ὑπὸ τινῶν μὲν λεγόντων, ὅτι Κλήμης, ὁ γενόμενος ἐπίσκοπος Ῥωμαίων, ἔγραψεν τὴν ἐπιστολήν, ὑπὸ τινῶν δὲ ὅτι Λουκᾶς, ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὰς Πράξεις. Auch hier erweist sich Origenes als guter Kritiker: er nennt die Hypothesen, aber er eignet sich keine an. Neu ist der Hinweis auf Clemens; er erklärt sich einfach aus den Zitaten und Anspielungen in I Clem die man nicht als solche erkannte. Wie Origenes auch über Hebr Homilien gehalten hat, so zitiert er ihn auch in seinen sonstigen Schriften, und zwar in der Regel als paulinisch; er kann sich sogar zum Anwalt seiner Echtheit aufwerfen (so Ep. ad Afric. 9). Nur selten nimmt er auf die Bedenken Rücksicht, die seine Hörer und Leser, insbesondere seine Gegner gegen die Berufung auf Hebr haben könnten (so Comm. in Matth. Ser. 28 Lommatsch IV p. 239 f.). Unter den Schülern des Origenes hat der Bischof Dionys von Alexandrien Hebr unbedenklich als paulinisch angeführt (Euseb. VI 41 6), Eusebius von Cäsarea nimmt wie Clemens ein paulinisches Original in hebräischer Sprache an, zieht aber als Uebersetzer den Römer Clemens dem Lukas vor, indem er urteilt: ὃ καὶ μᾶλλον ἂν εἴη ἀληθὲς τῷ τὸν ὅμοιον τῆς φράσεως χαρακτῆρα τήν τε τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολὴν καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους ἀποσῴζειν καὶ τῷ μὴ πόρρω τὰ ἐν ἑκατέροις τοῖς συγγράμμασι νοήματα καθεστάναι (III 38 3). Dem entsprechend zählt er III 3 5 vierzehn Paulusbriefe. In der Statistik VI 13 6 muß er natürlich Hebr unter die ἀντιλεγόμενα stellen: im Blick auf das römische Urteil. So wird seit dem 3. Jhd. im griechischen und auch im syrischen Orient Hebr von allen maßgebenden kirchlichen Theologen als paulinische und kanonische Epistel betrachtet, so von Methodius von Olymp, Athanasius, von den Kappadoziern und Antiochenern. Nur die Arianer bestritten die paulinische Abkunft und die Kanonizität (vgl. Theodoret Praef. in ep. ad Hebr. Epiphan. Haer. 69 37), aber sichtlich im Interesse ihrer mit Hebr nicht leicht vereinbaren Christologie. Die Geschichte des Hebr im Morgenlande spiegelt sich eigentümlich in den Bibelhandschriften und Bibelverzeichnissen wider. Hätte Hebr von Anfang an unbestritten als Paulusbrief gegolten, so hätte man ihn immer seiner Länge entsprechend unter die großen Gemeindebriefe setzen müssen (I); aber das ist der Fall nur in der thebaischen und basmurischen Uebersetzung (zwischen II Cor und Gal), bei Ephräm, in der syrischen Stichometrie (hier ist er nach Gal I II Cor Rom genannt) und in einer Randzählung von B (zwischen Gal und Eph), vielleicht auch bei Theodor von Mopsuestia (zwischen II Cor und Eph), in den Minuskelhandschriften 1930 (zwischen Gal und Col) und 1978 (zwischen II Cor und Gal). In der Regel schließt er die Reihe der Gemeindebriefe (II), so in den Handschriften SABCH, in vielen Minuskeln und in der memphitischen Uebersetzung, in dem 39. Festbrief des Athanasius 9 (Preuschen Analecta II 44), im sog. Bibelkanon der Synode von Laodicea (Preuschen 71). Aber er findet sich auch hinter den paulinischen Privatbriefen (III), so in den Majuskeln KLP usw. und der Mehrzahl der Minuskeln, bei den Syrern und in dem Verzeichnis der 60 kanonischen Bücher (als Nr. 60! s. Preuschen II 69). Aus-

geschlossen war Hebr von der gotischen Bibel des Ulfilas. Daß I die älteste Ordnung darstellen sollte, ist unwahrscheinlich; warum sollte sie gerade in Alexandrien geändert worden sein? Man kann nur fragen, ob II oder III ursprünglicher ist. In der Idee bedeutet III die stärkste Konzession an vorhandene Zweifel; vielleicht stellen II und III die Traditionen verschiedener Provinzen dar: II die alexandrinisch-ägyptische Ordnung, und III die syrische; dann wäre über Priorität nichts auszumachen. 2. Im 4. Jahrhundert dringt die griechische Ueberlieferung auch ins Abendland. Hier hat bis dahin unsres Wissens niemand die paulinische Abfassung behauptet. Bei Photius cod. 232 p. 291 Bekker ist die Mitteilung des Stephanus Gobarus erhalten, ὅτι Ἱππόλυτος καὶ Εἰρηναῖος τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν Παύλου οὐκ ἐκείνου εἶναί φασι vgl. auch cod. 121 p. 94. Irenäus scheint nur in einer verloren gegangenen Schrift Hebr wenigstens verwendet zu haben (Euseb. Hist. eccl. V 26). Ob die Theodotianer Hebr als kanonisch und paulinisch ansahen und ob Hippolyt etwa gegen sie protestiert, steht dahin. Auch der Römer Gajus hat Hebr nicht den Paulusbriefen zugerechnet (Euseb. VI 20 3); und noch zur Zeit des Eusebius hat man in der römischen Gemeinde die paulinische Abfassung des Hebr in Abrede gestellt (III 3 5 VI 20 3). Welchen Verfasser Irenäus und die Römer statt Paulus annahmen, erfahren wir leider nicht direkt. Es ist der Afrikaner Tertullian, der uns den Barnabas nennt vgl. de pudic. 20 *extat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos a deo satis auctorati viri ..... et utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum.* Offenbar kennt Tertullian den Hebr nur als Brief des Barnabas; davon daß die Gemeinden, bei denen Hebr anerkannt ist, ihn als paulinischen Brief gelesen hätten, weiß er nichts. Man könnte nun schließen, daß die Zurückführung des Hebr auf Barnabas alte und allgemeine abendländische Ueberlieferung war; aber sicher ist das nicht, denn 1. kann der Montanist den Titulus auch aus Kleinasien bezogen haben, und 2. würde es uns doch vielleicht überliefert sein, wenn die abendländischen Bestreiter der paulinischen Abfassung statt Paulus Barnabas genannt hätten. Ein zweites abendländisches Zeugnis für Barnabas findet sich in den dem Novatian zugeschriebenen tractatus Origenis, wo p. 108 Batiffol Hebr 13 15 als Wort des *sanctissimus Barnabas* zitiert wird; nach Epiphan. Haer. 59 2 galt Hebr bei den Novatianern als kanonische Schrift. Endlich führt man noch die Stichometrie des Cod. Claromontanus an, in der auch *Barnabae epist. ver. DCCCL* aufgeführt wird (Preuschen II 42); aber wahrscheinlicher ist doch, daß hier der zu den apostolischen Vätern gehörende Barnabasbrief gemeint ist. Im übrigen ist für das Abendland nur festzustellen, daß bis ins 4. Jhd. hinein Hebr überhaupt ignoriert wird, so im Canon Muratori, bei Cyprian, Victorin von Pettau, bei dem Verfasser des Ambrosiaster, im afrikanischen Bibelkanon von 359 (ursprünglicher Text!), auch bei Optatus von Mileve. Einig ist das Abendland also in der Ablehnung der paulinischen Abfassung gewesen; die sicher erwiesene Basis für die Barnabastradition dagegen ist recht schmal: ein Montanist und ein Novatianer. 3. Die ersten Abendländer, die Hebr wieder nennen und zwar als paulinisch, sind Hilarius von Poitiers, Lucifer von Calaris und Priscillian, Ambrosius von Mailand, Philastrius von Brescia, der de haeres. 89 die Traditionen Barnabas, Clemens und Lukas nennt und ablehnt, a. a. O. 88 freilich nur 13 Paulusbriefe zählt, Rufin von Aquileia usw.; sie sind sämtlich von der griechischen Tradition beeinflußt. Hieronymus hat es als Kenner der verschiedenen Ueberlieferungen und als Vermittler zwischen Orient und Okzident nie zu einer festen Ansicht gebracht. Er reproduziert die Anschauungen des Clemens und Origenes, erwähnt auch Tertullians Barnabastradition und konstatiert den Unterschied zwischen griechischer und römisch-lateinischer Haltung (De vir. illustr. c. 5. 59; Comment. in Js 6 2; Ep. 129 3 ad Dardanum). Er selbst schwankt zwischen beiden Traditionen: bald zitiert er Hebr als paulinisch und tadelt die Verwerfung (Epist. 73 ad Evang.; Praefat. in

ep. ad Tit.), bald nimmt er ähnlich wie Eusebius auf die anderweitige Ueberlieferung der Lateiner Rücksicht (z. B. in Tit 1 5 2 2 in Jer 31 31). Aehnliche unsichere Aeußerungen sind auch von Augustin bezeugt vgl. Inchoata Expos. ep. ad Rom 11; de civ. Dei XVI 22. Doch sagt er de pecc. merit. I 27, 50 *me movet auctoritas ecclesiarum orientalium, quae hanc etiam in canonicis habent* und führt de doctr. christ. II 8, 13 Hebr als letzten Paulusbrief an. So nahmen die von Augustin inspirierten Synoden von Hippo Regius 393 und von Karthago 397 und 419 in ihren Bibelverzeichnissen Hebr unter die Paulusbriefe auf, doch hieß es 397 *Pauli apostoli epistolae tredecim, eiusdem ad Hebraeos una* und erst 419 *P. a. e. quattuordecim.* Maßgebend ward vor allem der Kanon des Papstes Innocenz I, der 14 Paulusbriefe festlegte (Ep. ad Exsuperium). Die späte Aufnahme des Hebr in den abendländischen Kanon zeigt sich aber noch in den lateinischen Bibelhandschriften, in denen Ordnung III die Regel ist, und noch Thomas von Aquino, der die Hypothese des Clemens Alex. vertritt, beschäftigt sich mit den alten Bestreitern der Echtheit (proleg. in Ep. ad Hebr). So klar die ganze Entwicklung in ihrem Verlauf für uns zu übersehen ist, so dunkel bleibt doch auch bei Hebr (wie bei Joh) die Entstehung der Traditionen. Wir wissen weder von der Paulus- noch von der Barnabastradition, wer sie aufgebracht hat und wie sie entstanden ist. Die Doppelheit der Tradition zeigt nur das Eine, daß Hebr ursprünglich ohne Verfassername verbreitet war, und macht es wahrscheinlich, daß beide Annahmen auf Kombination beruhen. Auf Paulus kam man, weil Hebr paulinische Gedankenfärbung zu haben schien und weil man 13 23 einen Schüler des Paulus genannt fand, vielleicht ist es auch einfach nach Mt 25 29 gegangen. Barnabas schien als Levit zur Abfassung von Hebr geschickt zu sein; ob die falsche Aufschrift unsres sogenannten Barnabasbriefes dabei irgendwie mitgespielt hat, steht dahin. Jedenfalls gibt die kirchliche Ueberlieferung trotz ihres Alters auch bei Hebr der modernen Kritik keinen positiven Anhalt. S. weiteres Ergebn. A II; Th. Zahn Einl. II § 45; ders. Geschichte des neutest. Kanons I 283—302. 379. 386. 577—579. 963—966 II 169—172. 238. 358—362. Leipoldt Gesch. d. neut. Kan. I, besonders § 29. Heigl 3—46. Endemann 102—118.

II. Der Titel ΠΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ. Nur durch den Titel, den Hebr in der Sammlung neutestamentlicher Schriften führt, ist er als Sendschreiben πρὸς Ἑβραίους bezeichnet; eine vom Autor selbst geschriebene Adresse ist nirgends überliefert (s. III). Die Ueberschrift ist alt und allgemein bezeugt; die ältesten, voneinander unabhängigen Zeugen sind Pantänus und Tertullian (s. I). Umstritten sind die Fragen, was hier Ἑβραῖος bedeutet und ob der Titel wirklich zu der Schrift paßt, also ursprünglich ist. In LXX findet sich Ἑβραῖος nur in Gen Ex Num Dt I Reg Jer Judith II und IV Macc zur Bezeichnung der Angehörigen des israelitisch-jüdischen Volkes; auch Philo, Josephus, der Dichter Ezechiel und die Sibyllinen haben das Wort gebraucht. Aber Ἑβραῖος hatte archaistischen Klang und ward mehr im Blick auf die Ursprungszeiten des Volkes verwandt. Das gewöhnliche Wort war Ἰουδαῖος vgl. in LXX I Esr I Macc II Macc (Ἰ. hier viel häufiger gebraucht als Ἑ.) III Macc IV Macc (nur 5 6). Im christlichen Sprachgebrauch bezeichnet Ἑ. 1. die Juden und Judenchristen im Gegensatz zu den ἔθνη II Cor 11 22 Phil 3 5 Euseb. Hist. eccl. III 4 2 u. ö., 2. die hebräisch redenden Juden und Judenchristen im Gegensatz zu den hellenisierten Juden (Ἑλληνισταί) Act 6 1 9 22 vgl. auch Philo de conf. ling. 129 p. 424 ἔστι δὲ ὡς μὲν Ἑβραῖοι λέγουσι Φανουήλ, ὡς δὲ ἡμεῖς ἀποστροφὴ θεοῦ und die römische Inschrift συναγωγὴ Ἑβρέων s. Schürer Geschichte des jüdischen Volkes III[4] 83. Ist πρὸς Ἑβραίους zunächst einmal als ein zutreffender Titel anzusehen, so ist die zweite Deutung von vornherein ausgeschlossen; sie wäre nur haltbar, wenn man Hebr mit den Alexandrinern als Uebersetzung eines hebräischen Originals betrachten könnte, was ganz unmöglich ist; denn daß ein ganz und gar hellenistisch denkender und schreibender, lediglich mit der LXX argumentierender Theologe in einem im besten Griechisch verfaßten Brief sich ausschließlich an

hebräisch redende Judenchristen gewendet haben sollte, ist ganz undenkbar. Also könnten die Leser nur griechisch redende Judenchristen gewesen sein. Hier kämen drei Möglichkeiten in Betracht: 1. alle Judenchristen, 2. die Judenchristen von Jerusalem und Palästina, 3. der judenchristliche Teil einer auch aus ehemaligen Heiden bestehenden Christengemeinde. (1) ist unmöglich, weil Hebr offenbar nach 5 11 f. 6 10 10 32—34 13 7. 18 f. 23 eine bestimmte Gemeinde im Auge hat. Für (3) kann man sich etwa auf 5 12 10 25 13 24 berufen (s. z. d. St.), aber die Auslegung ist gekünstelt, und nirgends wird der Leserkreis ausdrücklich als Sondergemeinde charakterisiert. So bliebe nur übrig eine judenchristliche Gemeinde in Palästina und Umgegend. Auch diese Ansicht hat schwerwiegende Bedenken gegen sich: 1. erscheint der überlieferte Titel ungenau oder unvollständig; es fehlt der Name der Gemeinde; 2. fragt es sich, ob es in späterer, wahrscheinlich nachpaulinischer Zeit noch rein judenchristliche Gemeinden gegeben hat, und 3. ist überhaupt unsicher, ob die Leser als Judenchristen gelten können s. Ergebn. A IV und vgl. noch zu 2 3. Daraus folgt, daß der Titel nicht vom Verfasser, sondern von einem Sammler oder Abschreiber herrührt, der nach oberflächlicher Lektüre zu der Meinung kam, Hebr sei an „die Judenchristen" gerichtet, mag er nun an die Jerusalemer Gemeinde, an die Gemeinden Palästinas oder an die christgläubigen Juden überhaupt gedacht haben. Es ist nicht unmöglich, daß der Erfinder des Titels schon Paulus für den Verfasser hielt: dann stellte er Hebr den übrigen, an heidenchristliche Gemeinden gerichteten Briefen gegenüber und zeigte, daß die Schriftstellerei des Apostels eine wahrhaft ökumenische gewesen sei. Nur kann dieser Mann das Παύλου noch nicht vorgesetzt haben, da sonst die Barnabastradition unerklärlich werden würde (s. I 2). Neuerdings hat man die Ueberschrift symbolisch deuten wollen (Schiele, Harnack's „Probabilia" concerning the address and the author of the ep. to the Hebrews im American Journal of theology 9 [1905] 290—308, V. Monod De titulo epistolae vulgo ad Hebraeos inscriptae 1910). Darnach sind Ἑβραῖοι die heimatlos über diese Erde ziehenden, die himmlische Heimat suchenden Frommen vgl. Gen 14 13 LXX Ἄβραμ ὁ περάτης für אַבְרָם הָעִבְרִי I Reg 13 7 LXX οἱ διαβαίνοντες διέβησαν für עברים עברו Philo de migr. Abr. 20 f. p. 439, 141 p. 458. Als Anführer dieser geistlichen Hebräer wird nun in Hebr Jesus vor Augen gestellt vgl. 6 20 12 2 13 12 u. ö., ihre lange Reihe in vorchristlicher Zeit ist 11 4—40 aufgezählt. Diese Deutung würde dem Inhalt des Hebr mehr entsprechen, ist aber doch gesucht; man müßte erwarten, daß auch im Briefe auf die symbolische Bedeutung des Wortes angespielt würde. So wird es dabei bleiben, daß auch der Titel πρὸς Ἑ. nur für die älteste Geschichte der Auslegung des Hebr, nicht für sein wirkliches Verständnis in Betracht kommen kann. Vgl. besonders Zahn Einl. II 113—115. 121 f.

III. Das Fehlen einer Zuschrift. Schon die alten Alexandriner Pantänus und Clemens haben zu erklären versucht, warum „Paulus" nicht in der üblichen Weise die Leser begrüßt und seinen Namen genannt hat (s. I 1); ihre Erklärungen kommen für uns nicht mehr in Betracht. In neuerer Zeit hat man entweder bessere Gründe für die Unterlassung des Autors namhaft gemacht oder eine gewaltsame Entfernung einer ursprünglich vorhandenen Zuschrift angenommen. So meint Zahn (Einl. II 126 f. 148 f.), daß Hebr an eine römische Hausgemeinde gerichtet war und sein Verfasser nur dem Ueberbringer den Kreis, für den die Schrift bestimmt war, mitgeteilt habe. Aber daß gerade ein Briefsteller, der an einen intimeren Kreis sich wendet, die Begrüßung unterlassen haben sollte, die ihm erwünschten Anlaß gab, seine vertrauten Beziehungen zu dem Leserkreis zum Ausdruck zu bringen, ist ganz unwahrscheinlich. Auch Jülichers Vermutung (Einl. 5.6 132), die Adresse sei vorsichtshalber fortgelassen worden aus Rücksicht auf argwöhnische Heiden, ist nicht annehmbar, denn auch ohne die Zuschrift war Art und Herkunft des Schreibens leicht erkennbar. So nahm Overbeck an (Zur Geschichte des Kanons 1880 S. 9 ff.), dem Hebr sei bei seiner Aufnahme in den Kanon sein Anfang,

der eine nichtapostolische Adresse trug, abgeschnitten, dafür der auf Paulus hinlenkende Schluß des Briefes 13 22—25 angehängt worden, so daß er nun als apostolisches Schreiben gelten konnte. Auch diese Hypothese ist abzulehnen. 1. versteht man nicht, warum die Sammler nicht einfach den Namen des Paulus in die Adresse einsetzten und so dem Hebr die gewünschte Signatur mit voller Deutlichkeit aufprägten, s. auch Ergebn. A I; 2. bleibt verwunderlich, daß die Sammler mit ihrer Redaktion auch im Abendlande durchdrangen, wo der Hebr offenbar nie in andrer Form als zu Alexandrien und anderwärts gelesen und doch nicht sofort als kanonisch angenommen wurde; 3. — dies gilt auch gegen sonstige Versuche, den Wegfall der Zuschrift in der Ueberlieferung zu erklären — ist undenkbar, daß 1 1—14 unmittelbar als Briefanfang auf die übliche Zuschrift gefolgt sein sollte. Jeder Briefschreiber beginnt nach der Begrüßung seiner Leser sofort mit seinen persönlichen Verhältnissen und Anliegen, mit seinen Beziehungen zu den Lesern oder mit deren Verhältnissen oder mit direkter Vermahnung. Im Hebr werden dagegen die Leser erst in 3 1 flüchtig angeredet, bis dahin ist nur eine sachlich zusammenhängende, ganz allgemein gehaltene Belehrung und Ermahnung zu lesen, die sich auch nach jener Anrede, ihrer eigenen Logik folgend, fortsetzt. Es müßte also zum mindesten außer der Zuschrift eine Ueberleitung weggefallen sein, die die Leser über Anlaß, Absicht, Wert oder Inhalt der folgenden Darlegung aufklärte. Damit würde die Annahme absichtlichen oder zufälligen Wegfalls des Anfangs vollends alle Wahrscheinlichkeit verlieren, wenn man sich auch für letzteren Fall etwa auf das Werk des Diogenes Laertius berufen kann, von dem vermutlich (nach III 47 X 29) eine Widmung verloren gegangen ist. Daß wir nun sicher den ursprünglichen Anfang des Hebr besitzen, ist vollends an den Analogien verwandter Schriften zu sehen. Auch IV Macc beginnt als regelrechte Diatribe ohne jede Zuschrift oder besondere Anrede der Leser sofort mit der schulgemäßen Formulierung des Hauptgedankens 1 1. Hebr ist eingangs noch weit akademischer gehalten als IV Macc, insofern er auch die rein verbale Apostrophierung an die Leser erst sehr spät bringt (3 1). Aehnlich wie IV Macc wendet sich auch I Joh schon im ersten Satz an die Leser (1 2 f.), aber auch hier fehlt jede nähere Bezeichnung, der Eingang ist vielmehr Ersatz der üblichen Zuschrift. Und der dem Hebr nach Form und Inhalt vielfach verwandte Barn setzt zwar mit einer Begrüßung der Leser ein: χαίρετε, υἱοὶ καὶ θυγατέρες, ἐν ὀνόματι κυρίου τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς, ἐν εἰρήνῃ (1 1), aber das ist keine briefliche Zuschrift, sondern Eröffnung einer Ansprache und durch die Fortsetzung motiviert, die sich mit den Verhältnissen der Leser und den Absichten des Verfassers beschäftigt. Die Vergleiche zeigen, daß der überlieferte Einsatz des Hebr ohne jeden Anstoß ist. Für sich genommen, ist er auch niemals Anlaß zu den genannten Hypothesen gewesen, vielmehr ist deren eigentlicher Träger der allerdings ganz intim brieflich gehaltene Schluß 13 18—25, der weder in IV Macc noch in I Joh noch in Barn seinesgleichen hat und in dem erst das eigentliche literarische Rätsel des Hebr beschlossen liegt s. Ergebn. A I.

IV. Die Disposition des Hebr: Vgl. die Inhaltsübersicht. Zum Verständnis der eigentümlichen Anlage des Hebr empfiehlt es sich, besonders auf die kürzeren und längeren Ausführungen zu achten, die einen immer wiederholten Glaubenssatz zur Geltung bringen und erläutern: Jesus ist unser himmlischer Hoherpriester geworden. Schon die Eingangsperiode 1 1—4, die im Verein mit dem ihr folgenden Schriftbeweis 1 5—14 und der sich anschließenden Paränese 2 1—4 die göttliche Erhabenheit des Herrn erweist, deutet ihn an 1 4. Es folgt sofort die erste von der Passion ausgehende und in ihn auslaufende Gedankenreihe 2 5—18. Die Wiederaufnahme ihres Resultats 4 14—16 — in 3 1—4 13 liegt die erste große Abschweifung vor — geschieht in einer zweiten kürzeren Darlegung, die den Vergleich mit dem alttestamentlichen Hohenpriestertum eröffnet und noch einmal den werdenden Hohenpriester Jesus durch sein Leiden bis zu seiner Herr-

lichkeit verfolgt 5 1—10. Nach einer zweiten Unterbrechung, die aber nur dazu dient, das Interesse für die Fortsetzung der Beweisführung zu steigern 5 11—6 20 (s. Exk. zu 6 20), setzt eine dritte, längere Gedankenreihe ein 7 1—25, die an der Hand des bisher nur zitierten Gottesspruchs Ps 109 4 (vgl. 5 6. 10 6 20) den eingehenden Nachweis führt, daß Christus, in die priesterliche Ordnung eines Melchisedek dauernd eingereiht, das levitische Priestertum und damit das ganze Gesetz überwunden hat. Eine das Ergebnis zusammenfassende Ausführung des Glaubenssatzes, die insbesondere die himmlischen Funktionen des neu erschienenen und bewährten Hohenpriesters betont 7 26—8 2, stellt zugleich die Ueberleitung zu einer vierten, kürzeren Gedankenreihe dar 8 3—13, die in der Auseinandersetzung mit dem levitischen Kultus als neue Wendung die Idee der neuen Stiftung einführt. Die Vergleichung erreicht ihren Höhepunkt in zwei sich anschließenden längeren Gedankenreihen, der fünften und sechsten 9 1—28 10 1—18, die das alte und das neue Opferwerk in die rechte Beleuchtung setzen, teilweise unter Verwendung schon früher aufgenommener Begriffe. Damit sind die Betrachtungen über das hohepriesterliche Werk Christi beendet und es folgen mehr praktische Vermahnungen, die indes immer an den theologischen Hauptsatz anknüpfen. Die erste längere paränetische Einlage 10 19—39 geht ausdrücklich von der hohenpriesterlichen Leistung Jesu aus 10 19—21, die an die dritte größere Abschweifung 11 sich anhängende Mahnung zur Geduld 12 1—28 nennt den durch Leid zur Herrlichkeit Gefahrenen als höchstes Vorbild 12 2 f. und erinnert im weiteren Verlauf noch einmal an seine priesterliche Stiftung 12 24. Die dritte, einzelne Vorschriften aneinander setzende Gedankenreihe 13 1—17 wird sogar durch eine kurz zum Hauptthema wieder zurückführende Betrachtung unterbrochen 13 8—16. Auch der briefliche Schluß 13 18—25 nimmt in dem wirkungsvoll ausgestatteten Segenswunsch auf die priesterliche Stiftung Bezug 13 20. 2. Die Uebersicht hat gezeigt, daß Hebr von dem Interesse an einem Zentralgedanken beherrscht ist, das sich nur zweimal vorübergehend zurückdrängen läßt. Die zwei Ablenkungen legen die Frage nahe, ob hier nicht spätere Einschübe anzunehmen seien. Für den Midrasch über die πίστις ist die Bearbeitungshypothese wohl unbedingt abzulehnen: Anschluß (vgl. 10 39) und Ueberleitung (vgl. 12 1—4) sind vorzüglich, auch ist er inhaltlich dem Hauptthema verwandt, sofern er jenes subjektive Band beschreibt, das uns mit der durch Christus uns versicherten himmlischen Welt verknüpft. Der in 3 1—4 13 gebotene paränetische Midrasch über Ps 94 7—11 ließe sich eher als ein Fremdkörper entfernen (so früher Clemen The oldest christian sermon, Expositor III 5 392—400): 2 17 f. würde einen scheinbar vorzüglichen Anschluß an 4 14—16 gewinnen. Bei näherer Betrachtung kann man auch hier die Ausscheidung nicht empfehlen: 4 14—16 klingt doch weniger wie Fortsetzung als wie Wiederaufnahme, die Einleitung 3 1—6 geht von dem Hauptsatz „Christus unser Hoherpriester“ aus, verwertet ihn praktisch und gibt eine Ausdeutung, und der Abschnitt teilt mit dem ganzen Schriftstücke die praktische Abzweckung, die Gemüter in ihrem Harren und Hoffen auf das verheißene und bereitete himmlische Heil zu stärken. Es mag zwar auffallen, daß in dem Hauptstück 3 7—4 13 das Hohepriesterliche an Jesus nie berührt wird, aber die Abschweifung widerspricht nicht dem Charakter der Predigt oder der Diatribe, s. Bultmann Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe 48. 3. Die konsequente Bemühung des Vfs. um sein Thema spricht für schriftstellerisches Können. Doch ist es nicht zu überschätzen. Die Ausführung weist keinen klaren Plan auf. Nach folgenden Gesichtspunkten wird das Thema beleuchtet: die Passion Jesu auf Erden war notwendige Vorbereitung und Vorbedingung für das hohepriesterliche Werk 2 8—18 4 14 f. 5 7—10 12 2 13 12; Christus hat die nach dem Gesetz für den Hohenpriester vorgeschriebenen Bedingungen erfüllt, aber er hat sie auch originell umgestaltet, ja überboten 5 1—6 7 26—8 2 8 3—6 9 1—14. 23—26 10 1—18 13 10—12; er ist in die dem Levi überlegene Ordnung Melchisedeks eingetreten 7 1—25; er hat die verheißene neue

1 Nachdem Gott vielgestaltig und vielartig in der alten Zeit zu den
2 Vätern gesprochen hatte in den Propheten, hat er jetzt am Ende der
Tage zu uns gesprochen in (seinem) Sohne, den er zum Erben des
Alls eingesetzt, wie er denn durch ihn auch die Welten geschaffen hat,

διαθήκη gestiftet 7 22 8 6—13 9 15—22 12 24 13 20; er hat mit der Selbstdarbringung ein vollkommenes Opfer bewerkstelligt 9 9—14 23—28 10 1—18; er fungiert nicht im irdischen, sondern im himmlischen Heiligtum 8 1—5 9 1—12. 24 f. Diese Gedanken werden nun aber nicht durchweg in sachgemäßer Ordnung aneinander gereiht, vielmehr springt der Vf. von einer Anschauung zur andern, wiederholt sich mehrfach und ist namentlich in der Durchführung seiner Typologie mehr als einmal ungeschickt. Hebr ist nicht nach einem auch ins einzelne durchdachten Plane verfaßt, sondern beim Niederschreiben sind dem Vf. die Gedanken gekommen und gegangen, und nur das allgemeine Ziel, von der Vollkommenheit des hohenpriesterlichen Werkes Christi zu schreiben, hat er immer festgehalten. So läßt sich die Disposition des Hebr ohne gesuchte und nicht zu belegende Einteilungshypothesen begreifen. Auch die früher übliche Zerlegung in einen mehr theoretischen (1 1—10 18) und mehr praktischen Teil (10 19 ff.) ist nicht angängig, es bedarf auch nicht einer so gewagten Ueberarbeitungshypothese, wie sie Völter Der sogenannte Hebr (Theol. Tijdsch. 6 538—72) vorgelegt hat.

In **1 1—14** wird stilgemäß ein theologischer Traktat mit sofortiger Feststellung eines Hauptsatzes eröffnet, der dem ganzen Thema seine Bedeutung gibt: Der Sohn Gottes ist das erhabenste Wesen in der Welt. **1—4** eine mit griechischem Stilgefühl gebaute Periode vgl. 2 2—4 5 1—3 6 16—20 7 18—25 10 19—25 12 1 f. Blaß Die rhythmische Komposition des Hebr Stud. u. Krit. 1902 420—461; Ders. (Barnabas)Brief an die Hebr, Text m. Angabe der Rhythmen 1903; Gramm.[3] § 79, 6. 82, 3. Robertson-Stocks Gramm. des neutest. Griechisch 1911 § 266. Der Sohn ist göttlichen Wesens und Mittler der gesamten Welt- und Heilsgeschichte vgl. Joh 1 1—3. 9—12 17 5, daher natürlich über die Engel hoch erhaben vgl. Col 1 18—20. Erster Gedanke **1 2**[a]: den vielen und verschiedenartig inspirierten Propheten, die in der früheren Periode der Offenbarungsgeschichte aufgetreten sind, steht zum Abschluß der eine Sohn gegenüber Mc 12 2—6 Par. **1** Mit einer klangvollen Paronomasie setzt Hebr ein; ähnliche Häufung von Worten, die mit π beginnen 2 1. 10 11 4. Die Zusammenstellung von πολυμερής und πολύτροπος findet sich auch bei Maximus Tyr. dissert. XI (XVII) 7 Clemens Alex. Strom. I 27 1. πολυμερῶς bezeichnet wohl die Vielheit der Offenbarungsträger in der alten Zeit vgl. Sap Sal 7 22, πολυτρόπως (πολύτροπος in LXX nur Iob 5 13 S* und mehrfach in IV Macc) dagegen die Mannigfaltigkeit der Offenbarungsweisen: Worte, Träume, Visionen, Erlebnisse und Handlungen von symbolisch-prophetischer Bedeutung vgl. Joseph. Ant. X 8 3 § 142 ταῦτα μὲν οὖν ἱκανῶς ἐμφανίσαι δυνάμενα τὴν τοῦ θεοῦ φύσιν τοῖς ἀγνοοῦσιν εἰρήκαμεν, ὅτι ποικίλη τέ ἐστι καὶ πολύτροπος καὶ καθ' ὥραν ἁπαντᾷ τεταγμένως ἅ τε δεῖ γενέσθαι προλέγει, Philo de vita Mos. I 117 p. 99; de decal. 83 p. 194. πάλαι . . . 2 ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων die Zeit der Propheten ist für den Vf. natürlich Altertum vgl. I Macc 4 26 9 27 14 41, die Erscheinung des Sohnes bedeutet für ihn die Aeonenwende und den Abschluß der Weltgeschichte, woran er selbst noch Anteil hat (s. Exk. zu 9 28 und vgl. I Petr 1 20 Hermas Sim. IX 12 3, auch noch Irenäus adv. haer. IV 36 1 38 1 55 6 V 15 4 Harvey), wogegen II Petr 3 3 Jud 18 II Tim 3 1 die letzten Zeiten noch bevorstehen. Die „Väter" sind die Zeitgenossen der Propheten und die Vorfahren der lebenden Generation Mt 23 30 Lc 1 55 6 23 Act 7 51 f. 13 32 28 25; als rechtmäßige Glieder der neuen Heils-

gemeinde übernahmen auch die Heidenchristen den Ausdruck vgl. I Clem 62 2 II Clem 19 4 Barn 5 6 f. 14 1. λαλήσας . . . . ἐν τοῖς προφήταις (falls ἐν nicht einfach „durch“ ist) der vollendetste Ausdruck der Inspirationsvorstellung: nicht spricht Gott zum Propheten Os 12 10 Js 20 2 u. ö. und dieser redet, was er von Gott gehört hat Am 3 1 Js 1 2 22 14 Jer 13 15 (s. auch zu I Petr 1 10), sondern Gott ist der alleinige Sprecher, der Prophet sein Organ, Gott redet „durch“ den Propheten (בְּיַד = ἐν χειρί) Jer 26 (46) 13 Hagg 1 1. 3 2 2 Zach 7 7, deutlicher „in“ ihm s. zu II Petr 1 21 und zu Joh 11 51 u. vgl. noch I Reg 28 6 II Reg 23 2 Zach 1 17 II Cor 13 3 Barn 16 9 f. II Clem 13 3 Plato Menon 41 f. p. 99 c. d. Euripides Bakch. 298 ff. ὅταν γὰρ ὁ θεὸς εἰς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολύς, λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμηνότας ποιεῖ (300 f.), Cicero de divin. I 31 67 ***deus inclusus corpore humano, iam non Cassandra loquitur*** Plutarch de def. orac. 9 p. 414 e, der gegen diese volkstümliche Vorstellung polemisiert: εὔηθες γάρ ἐστι καὶ παιδικὸν κομιδῇ τὸ οἴεσθαι τὸν θεὸν αὐτὸν ὥσπερ ⟨εἰς⟩ τοὺς ἐγγαστριμύθους, Εὐρυκλέας πάλαι νυνὶ δὲ Πύθωνας προσαγορευομένους, ἐνδυόμενον εἰς τὰ σώματα τῶν προφητῶν ὑποφθέγγεσθαι, τοῖς ἐκείνων στόμασι καὶ φωναῖς χρώμενον ὀργάνοις, Rhode Psyche [3]II S. 20 ff. Der Anschauung entspricht, daß der Vf. des Hebr die LXX als buchstäbliches Wort Gottes zitiert, was nicht nur von den eigentlichen Prophetenstellen im engeren Sinne gilt 2 13 = Js 8 17 f. (eingeführt als Wort Christi), 8 8—12 = Jer 31 31—34 (eingeführt mit λέγει sc. κύριος vgl. 13), 10 15—17 = Jer 31 33 (eingeführt mit μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον), sondern auch von den zahlreicheren Psalmenstellen, deren Vf. eben auch Propheten waren 1 5 5 5 = Ps 2 7, 1 6 = Ps 96 7 (eingef. mit λέγει sc. ὁ θεός), 1 7 = Ps 103 4 (dass. s. z. St.), 1 8 f. = Ps 44 7 f., 1 10—12 = Ps 101 26—28, 1 13 = Ps 109 1 (eingef. mit εἴρηκεν), 5 6 7 21 = Ps 109 4, 2 12 = Ps 21 23, 3 7—11 = Ps 94 7—11 (Einführung καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) vgl. 4 3 = Ps 94 11 (καθὼς εἴρηκεν), 4 7 = Ps 94 7 f. (Einführung ἐν Δαυεὶδ λέγων), 3 15 = Ps 94 8, 10 5—7 = Ps 39 7—9 (eingeführt als Ansprache Christi an Gott). Daß Worte Gottes aus der Geschichtserzählung als solche angeführt sind vgl. 6 13 f. = Gen 22 16 f. und 8 5 = Ex 25 40, ist selbstverständlich. Ausnahmen finden sich 2 6 f. = Ps 8 5—7, wo der menschliche Vf. mit Gott spricht (διεμαρτύρατο δὲ πού τις λέγων), 10 37 f. = Hab 2 3 f., wo das Zitat nicht gekennzeichnet ist, 12 5 f. = Prov 3 11 f., wo das Zitat als abstrakte παράκλησις bezeichnet wird, und 13 6 = Ps 117 6, wo „wir“ uns die Worte eines Frommen aneignen. Es ist zu beachten, daß Hebr niemals die dem Paulus geläufigen Zitationsformeln γέγραπται (nur 10 7 findet sie sich, aber im Zitate selbst) oder λέγει ἡ γραφή u. dgl. gebraucht. Vgl. zur Schriftbenutzung des Hebr Büchel Der Hebr und das Alte Testament, Stud. u. Krit. 79 (1906) 508—91. Spitta ebenda 1913, 106—109 will ἐν τοῖς ἀγγέλοις statt ἐν τοῖς προφήταις lesen. **2**[a] ἐπ' ἐσχάτου neutrisch = בְּאַחֲרִית wie Num 24 14 Jer 23 20 B I Petr 1 20; die ganze Wendung eines der in Hebr nicht gerade häufigen Beispiele hebraisierender Diktion vgl. noch τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ 1 3, καρδία ἀπιστίας 3 12, ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς 4 2, τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος 4 16, ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ 5 7, ἧς τὸ τέλος εἰς καῦσιν 6 8, Χερουβεὶν δόξης 9 5, ῥίζα πικρίας 12 15. ἡμῖν schließt Vf. und Leser mit den Ohrenzeugen Christi zusammen, vgl. dagegen 2 3 f., wo der Verlauf der Offenbarungskunde genauer beschrieben wird; judenchristliche Herkunft von Vf. und Leser ist aus dem ἡμῖν nicht zu erschließen (gegen Zahn Einl. II [3]142 f.). Ueber das stolze Gefühl der Bevorzugung vor den Vätern vgl. 11 40 und s. zu Mt 13 16 f. = Lc 10 23 f. und zu I Petr 1 12. τούτων zeigt an, daß die Aeonenwende Gegenwart, „jener Aeon“ also bereits „dieser Aeon“ geworden ist vgl. 6 5 und Exk. zu 9 28. Wenngleich nach 1 6 2 10 12 7—11 auch die Engel und die Frommen als Söhne Gottes zu

der als (der) Abglanz seiner Herrlichkeit und Abdruck seines Wesens
dazu Träger des Alls durch sein machtvolles Wort, nach Vollbringung
der Sündenreinigung sich zur Rechten der Majestät in der Höhe nie-
4 dergelassen hat, und damit so viel erhabener als die Engel geworden
ist, als er einen sie überragenden Namen (nun) als Erbe davongetragen

---

bezeichnen sind, so ist doch hier mit υἱός ein Gegensatz gegen προφῆται ausgesprochen. Der Ausfall des Artikels, den Blaß auf rhythmische Gründe zurückführt, hat sachlich nichts zu bedeuten, υἱός ist der eine, einzigartige, alle sonstigen Wesen überragende Sohn Gottes 7 28. Die Heilsbedeutung Christi ist hier wie 2 3 f. in seine Lehre gelegt, die Gottes Wort war; auch der Sohn war also inspiriert Act 10 38, was freilich zu seinem eigentlichen Wesen 3 nicht paßt. **2**^{b}**—4** Nacheinander wird nun des Sohnes Stellung zur Welt 2^{b}, zu Gott 3^{a}, wiederum zum All 3^{b}, sein Erlösungswerk, die darauf folgende Erhebung zu Gott 3^{c} und seine Stellung zu den Engeln 4 berührt vgl. Col 1 13—20. **2**^{b} Wenn die Einsetzung zum Erben vor der Weltschöpfung genannt wird, möchte man an eine vorweltliche Entscheidung, die Verleihung des einst in Wirksamkeit tretenden Erbrechts, denken; doch kann der Vf. auch die Erhöhung im Auge haben, dann wäre die Einsetzung der Besitzergreifung gleich. Der Sohn Gottes als Erbe der Welt Ps 2 8 Mc 12 6 f. Par. Hermas Sim. V 2 6; sonst ist es das jüdische Volk IV Esr Vis. III 2 18—23 (6 55—59) oder die Christenheit Gal 4 1 Rom 8 17 u. ö. Der Sohn ist an der Schöpfung der Welt (also an dem Bau seines eigenen Erbes) beteiligt wie die Weisheit Sap 9 2 und wie der Logos bei Philo vgl. de migr. Abr. 6 p. 437 τίς ἂν οὖν εἴη πλὴν ὁ λόγος ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων, οὗ καθάπερ οἴακος ἐνειλημμένος ὁ τῶν ὅλων κυβερνήτης πηδαλιουχεῖ τὰ σύμπαντα, καὶ ὅτε ἐκοσμοπλάστει χρησάμενος ὀργάνῳ τούτῳ πρὸς τὴν ἀνυπαίτιον τῶν ἀποτελουμένων σύστασιν; de sacr. Ab. et Caini 8 p. 165 διὰ ῥήματος . . ., δι' οὗ καὶ ὁ σύμπας κόσμος ἐδημιουργεῖτο, de spec. leg. I 81 p. 225 λόγος δ' ἐστὶν εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο, weitere Stellen s. zu Joh 1 3 und vgl. noch Hermas Sim. IX 12 2. Αἰῶνες sind hier nicht die in ewiger Folge einander ablösenden Zeitperioden I Cor 10 11, sondern die Welträume mit ihrem Inhalt = τὰ πάντα vgl. das rabbinische עולמים und das syrische ܡܪܐ ܥܠܡܐ, das „Herr der Ewigkeit“ und „Herr der Welt“ bedeutet (s. Cumont-Gehrich Die orientalischen Religionen im römischen Reiche 298), Sap 13 9 14 6 18 4 I Clem 35 3. **3** ἀπαύγασμα kann aktiv die Ausstrahlung oder passiv den Reflex bedeuten vgl. Philo de plant. 50 p. 337 τὸ „ἁγίασμα“ οἷον ἁγίων ἀπαύγασμα μίμημα ἀρχετύπου; da dem Sohn schon in 2 eine Mittelstellung zwischen Gott und der geschaffenen Welt zugewiesen ist, kann man an beides denken, wie denn eins das andre notwendig bedingt: 3^{b} kann also sowohl Folge als inhaltliche Ausführung von 3^{a} sein vgl. auch Geffcken Zwei griech. Apologeten 182 1. Da bei χαρακτήρ die passive Bedeutung wahrscheinlicher ist, liegt es indes nahe, sie auch bei ἀπαύγασμα zu bevorzugen. Ueber δόξα s. Exk. zu Joh 1 14; daß mit δόξα das Lichtwesen Gottes gemeint ist, zeigt der Ausdruck „Abglanz“ vgl. auch I Clem 36 2. ὑπόστασις ist hier „Wesen“ vgl. Sap 16 21 Ep. ad Diogn. 2 1. Diese Charakterisierung des Sohnes ist weder durch eigne Aeußerungen des geschichtlichen Jesus noch durch den unmittelbaren Eindruck seiner Person veranlaßt. Das Herrenwort Mc 10 18 = Lc 18 19 besagt das Gegenteil, und in der synoptischen Tradition ist die Anschauung höchstens vorbereitet vgl. die Verklärungsgeschichte Mc 9 2—8 Par. Vielmehr handelt es sich um Termini und Anschauungen einer jüdisch-hellenistischen Spekulation, die von der christlichen Theo-

logie herangezogen ward vgl. Exk. zu 2₁₈. Schon Sap Sal 7₂₅ f. heißt die Weisheit ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής, und ἀπαύγασμα . . . φωτὸς ἀιδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Vor allem gebraucht Philo dieselben und synonyme Ausdrücke, zunächst um das Verhältnis des göttlichen und menschlichen λόγος zu beschreiben vgl. de opif. mundi 146 p. 35 πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται λόγῳ θείῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀ π α ύ γ α σ μ α γεγονώς, quod det. pot. ins. sol. 83 p. 207 τὸ πνεῦμα (ἔλαχεν) . . . τύπον τινὰ καὶ χ α ρ α κ τ ῆ ρ α θείας δυνάμεως, de plant. 18 p. 332 ὁ δὲ μέγας Μωυσῆς οὐδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὡμοίωσεν, ἀλλ' εἶπεν αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου πνεύματος ἐκείνου δόκιμον εἶναι νόμισμα σημειωθὲν καὶ τυπωθὲν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χ α ρ α κ τ ή ρ ἐστιν ὁ ἀΐδιος λόγος, quis rer. div. haer. 230 f. p. 505; de fuga et inv. 12 p. 547 f. Hier wird also ausgeführt, wie sich der Logos-Sohn vermöge seines eigentümlichen Wesens aktiv schöpferisch betätigt. Dies Verhältnis zwischen den beiden λόγοι ist nun aber nichts anderes als die Nachbildung des Verhältnisses zwischen dem τέλειος λόγος und Gott. So findet insbesondere ἀπαύγασμα τῆς δόξης seine Erläuterung in de somn. I 239 p. 656 καθάπερ γὰρ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν ὡς ἥλιον οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν ὁρῶσι . . . . ., οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον ὡς αὐτὸν κατανοοῦσιν. Der Unterschied zwischen Philo und Hebr besteht darin, daß dem Hebr das Interesse für Anthropologie, auch für die höhere abgeht, aber die Anschauung des Hebr ist doch sichtlich durch eine Terminologie bestimmt, die hier bei Philo nachgewiesen ist; s. Siegfried Philo p. 324 f. Seine gottgleiche Art betätigt der Sohn in seinem Weltregiment. φέρων κτλ. erinnert an die Lehre von der Weltseele s. Exk. zu Col 1₁₇. Auch hier berührt sich Hebr mit Philonischen Ausführungen vgl. quis rer. div. haer. 36 p. 478 ὁ τὰ μὴ ὄντα φ έ ρ ω ν καὶ τὰ πάντα γεννῶν, de somn. I 241 p. 656 τὴν τῶν πάντων φύσιν ἱδρυσάμην . . . . ., ἵνα στηριχθῇ βεβαίως τῷ κραταιῷ καὶ ὑπάρχῳ μου λόγῳ, de plant. 8 p. 330 λόγος δὲ ὁ ἀΐδιος θεοῦ τοῦ αἰωνίου τὸ ὀχυρώτατον καὶ βεβαιότατον ἔρεισμα τῶν ὅλων ἐστίν. Da Hebr den Ausdruck λόγος selbst nicht übernimmt, kann er dem Sohn ein ῥῆμα zuweisen, wenngleich tatsächlich das dem λόγος wie dem himmlischen Sohn zugrundeliegende Wesen weiter nichts als die Hypostasierung dieses in Gen 1 sich betätigenden göttlichen „Wortes" ist Hermas Vis. I 3₄ vgl. Exk. zu Joh 1₁—₁₈. ῥήματι τῆς δυνάμεως vgl. Henoch 69₁₅—₂₅ Hermas Vis. III 3₅. Nun wird das Erlösungswerk berührt, weil es Zeit und Grund der Erhöhung angibt 10₁₂, daher wohl auch das Medium ποιησάμενος. Die Uebergehung der Auferstehung, die für Hebr eigentümlich ist s. Exk. zu 8₂, macht sich hier zum ersten Male bemerkbar. Zu καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν vgl. Iob 7₂₁ Philo quod det. pot. ins. sol. 170 p. 223 II Petr 1₉ Hermas Sim. V 6₂. Der Platz zur Rechten Gottes 8₁ 10₁₂ 12₂ Mc 14₆₂ Par. Rom 8₃₄ Col 3₁ Eph 1₂₀ I Petr 3₂₂ kennzeichnet den Mitherrscher Gottes und Welterben; das aus Ps 109₁ genommene Bild ist für die Christusanschauung des Hebr fundamental vgl. 13 8₁ 10₁₂ 12₂. Der Anthropomorphismus, der in ἐν δεξιᾷ liegt, wird durch μεγαλωσύνης = גְּבוּרָה gemildert vgl. Test. Levi 3₉ Mc 14₆₂ Par. Hegesipp bei Euseb. Hist. eccl. II 23₁₃ Asc Js 11₃₂. Im Olymp hat Athena diesen Platz s. zu Joh 1₃. Hebr schreibt immer καθίζειν ἐν wie Eph 1₂₀ Apoc 3₂₁, nicht ἐκ wie Ps 109₁ Mc 10₃₇. ₄₀ 16₁₉ Mt 20₂₁. ₂₃. ἐν ὑψηλοῖς Ps 112₅ 92₄ = ἐν ὑψίστοις Lc 2₁₄ Eph 1₂₀. **4** Der Ehrenplatz bringt den Vorrang des Sohnes vor den übrigen Mitgliedern der himmlischen Hofversammlung deutlich zum Ausdruck; an sich lag die Ueberlegenheit des Sohnes schon in seinem Wesen (anders Henoch 46₁) und in seiner Macht über die Welt be-

schlossen. Nach Asc Js 11 22 ff. nahm Christus schon bei seiner Auffahrt durch die sieben Himmel die Huldigung der Engel entgegen vgl. auch Test. Levi 18 5. Das erhabene ὄνομα vgl. Phil 2 10 f. ist wohl υἱός in seiner einzigartigen Bedeutung, neben ἄγγελος = Diener 1 14 gewiß die Würde gut ausdrückend. In κεκληρονόμηκεν spiegelt sich dann eine primitive, vom Vf. des Hebr in 2 f. durchaus überwundene Christologie wieder vgl. Act 13 33 2 36 Hermas Sim. V 2. Zu τοσούτῳ . . . ὅσῳ vgl. 7 20. 22 8 6 10 25 Philo quis rer. div. haer. 89 p. 485; legat. ad Caj. 36 p. 586; de Jos. 147 p. 62 s. zu 9 23. Zu παρ' αὐτούς vgl. 3 3 I Esr 4 35, Radermacher Gramm. 104. Der Komparativ διαφορώτερος ist selten vgl. Sext. Empir. adv. Phys. I 218. Beachte die gewählte Wortstellung hier und v. 5 s. Blaß Gramm. § 80, 2.

Die Christologie des Hebr: Für die Christuslehre des Hebr sind drei Momente grundlegend: das göttliche Wesen Christi, seine Menschwerdung und sein messianisch-hohespriesterliches Werk. 1. Die Göttlichkeit Christi wird nur am Eingang der Schrift näher zum Ausdruck gebracht 1 2 f. und durch Schriftzitate nachgewiesen 1 5—14. Dabei wird die Anschauung von dem nahen Verhältnis des Sohnes zum Vater und von seiner Beteiligung an der Weltschöpfung und Weltregierung mit so kurzen und klaren Worten beschrieben, daß an eigene Erfindung des Vfs. nicht zu denken ist. Genau so wie Paulus hat der Vf. des Hebr seine Lehre aus fertigen Gedankenreihen geschöpft, ja man wird noch deutlicher als bei Paulus auf die jüdische Weisheitsspekulation und die hellenistische Logoslehre verwiesen s. zu 1 3 und Exk. zu Joh 1 1—18. Zwar ist nicht wahrscheinlich, daß der Vf. seine Aussagen direkt aus philonischen Traktaten herübergenommen habe s. Ergebn. B III, dagegen spricht allein schon dies, daß der Logos Philos eine sehr wechselnde Erscheinung ist, bald ein selbständiges göttliches Wesen, das die Beziehungen zwischen Gott und der Welt vermittelt und offenbarend und erlösend bei den Frommen eingreift, bald die dem einzelnen Menschen verliehene Vernunft. Im Hebr steht dem eine göttliche Person gegenüber, die ihre Eigenart gegenüber Gott und gegenüber den Menschen nie aufgibt. Man kann aber auch kaum sagen, daß der Christus des Hebr seine persönliche Geschlossenheit eben dadurch erhalten habe, daß die flüssigen Elemente des philonischen Logos bei seiner Verschmelzung mit der geschichtlichen Person Jesu gebannt wurden. Vielleicht hat der Vf. den Namen „Logos" für das höchste Himmelswesen nächst Gott noch gar nicht gekannt vgl. 1 3 4 12 11 3. Vielmehr wird ihm die Person des göttlichen Sohnes schon vor der Zusammenschau mit Jesus als eine fest umrissene Gestalt bekannt gewesen sein, und diese ward ihm nicht aus Philos Schriften zugetragen, sondern aus einer älteren Entwicklungsstufe der Lehrtradition, die bei Philo nur eben stärker hellenisiert vorliegt. Wenn auch hellenistische Anschauungen und Formeln bei ihrem Ausbau eingewirkt haben, so verdankt die Lehre ihre Stützpfeiler und ihre Umkleidung für das Bewußtsein des Vfs. wesentlich der Schrift: daß beides zumeist nur durch willkürliche Eintragungen und Umdeutungen, falsche Beziehungen, durch den ausschließlichen Gebrauch der LXX und durch die Vorstellung von ihrer Inspiration gewonnen ward (s. besonders zu den Zitaten in 1. 2), hat ja erst die moderne Kritik erkannt. Nicht ganz unmöglich ist, daß auch die jüdische Engelspekulation auf die Christologie des Hebr (wie des ganzen Urchristentums) eingewirkt hat, jedenfalls bemüht sich der Vf. eine Anschauung von Christus herauszuarbeiten, die alles überbietet, was mit Recht von Engeln geglaubt wird s. Exk. zu 1 14. Nur daß speziell die Michaelspekulation hier vorbildlich gewesen sei (Lueken Michael 148), hat wenig Wahrscheinlichkeit. 2. Die Lehre von der Göttlichkeit Christi liegt allen sonstigen christologischen Aussagen zugrunde, wenngleich sie im weiteren Verlauf der Darlegung nur einmal indirekt angeführt wird 7 3. Mit der Anschauung von dem irdischen Auftreten und Wirken Jesu ist sie aufs engste durch die Vorstellung

von der Menschwerdung verknüpft 2 14. 17 10 5 (s. weiteres Exk. zu 2 18). Im übrigen verhält sich die Zeichnung der irdischen Geschichte Jesu zu seiner göttlichen Vergangenheit disparat; es ist eine Erniedrigung im eigentlichen Sinn des Wortes 2 9, ja nach 5 7 f. sogar eine Eliminierung des göttlichen χαρακτήρ anzunehmen. Nur in der Sündlosigkeit, die der Mensch Jesus behauptet 4 15, tritt das göttliche Wesen zutage, aber die Sündlosigkeit des Menschgewordenen war nicht himmlische Mitgift, sondern ein Besitz, der in innerem Kampf erworben werden mußte 4 15 5 8 f. Das ist erträglich, weil in dem Zustand der Erniedrigung das Heilswerk vorbereitet wird und weil ihr eine glänzende Rückkehr des Menschgewordenen in den Himmel folgt. 3. In diesem Heilswerk offenbart sich der Christus. Die landläufigen jüdischen Messiasgedanken sind bei näherer Betrachtung auch in Hebr in nicht geringem Maße zu finden. Es muß hier vor allem der Triumph über den Teufel 2 14 f., die himmlische Herrlichkeit 1 3 2 9 u. ö. und die noch ausstehende Parusie 9 28 genannt werden. Aber Messias ist der Heilbringer des Hebr doch auch als Hoherpriester; und zwar ist es wieder der Einfluß der Göttlichkeitslehre, der den Uebergang von dem Geschichtsbild zu dem überlieferten Messiasdogma vermittelt. Wenn Jesus nach seinem Tode gen Himmel fährt und ins himmlische Heiligtum als Hoherpriester eintritt (s. Exk. zu 8 2), so vermag er das nur kraft seiner wieder wirksam werdenden göttlichen Natur 9 14, zugleich gewinnt er jene Herrlichkeit 2 9, die die von der Christenheit fast restlos akzeptierte jüdische Dogmatik dem Messias zuschrieb. Aber auch die Verbindung der messianischen Würde mit der hohenpriesterlichen hat schon im Judentum ihre Analogie. Nachweislich ist Hebr von dem messianischen Ps 109 beeinflußt dessen vierter Vers das große Mittelstück der Schrift einleitet 5 6. 10 6 20 und trägt vgl. 7 1—10 18. Weiter ist an die Männer der Geschichte zu erinnern, denen Zeitgenossen oder spätere Theologen messianischen Glanz verliehen, indem sie sie als Könige (Fürsten) und Priester zugleich ansprachen vgl. Philo de vita Mos. II 2—7 p. 134 f. (Mose) I Macc 10 20 11 27 (Jonathan der Makkabäer) 14 41. 47 (Simon der Makkabäer) Joseph. Ant. XIII 10 7 § 299 = Bell. I 2 8 § 68 (Johannes Hyrcanus). Wir haben aber noch ein zweites Produkt jenes eschatologischen Zeitalters — ob gleichfalls von Ps 109 beeinflußt, muß ungewiß bleiben — in dem der Messias als Priester oder ein einstiger Priester als Messias beschrieben wird, Test Levi 18, sofern wir hier zum mindesten eine jüdische Grundlage voraussetzen dürfen. Hier wird das Erscheinen eines ἱερεὺς καινός (vgl. Hebr 7 11) geweissagt 18 2, an dem Himmel und Erde und auch die Engel der Herrlichkeit des Angesichts des Herrn ihre Freude haben werden 5 (vgl. Hebr 1 4—6); eine Stimme aus dem Tempel der Herrlichkeit im Himmel (vgl. Hebr 8 2. 5) wird ihn weihen und väterlich mit ihm reden 6 (vgl. Hebr 1 5 7 28), eine διαδοχή nach ihm wird nicht mehr statthaben 8 (vgl. Hebr 7 23 f.), unter seinem Priestertum wird die Sünde aufhören 9 (vgl. Hebr 9 28), er wird die Türen des Paradieses öffnen und das wider Adam drohende Schwert beseitigen 10 (vgl. Hebr 2 14 f.) und Beliar wird von ihm gebunden werden 12 (vgl Hebr 2 14 f.). Einem Priester sind hier also die Funktionen des Messias übertragen; nur sind spezifisch priesterliche Leistungen dieses Messias nicht erwähnt. Man sieht, auch das Kernstück der Christologie des Hebr, der ἀρχιερεὺς Χριστός, ist der jüdischen Lehre nicht fremd. Denkt man nun noch daran, daß ja in diesem den Schauplatz seines Wirkens souverän von der Erde nach dem Himmel verlegenden messianischen Hohenpriester das göttliche Wesen agiert, so bietet sich auch hierfür eine jüdische Analogie in der Logosspekulation Philos. Auch Philo kennt einen wahren Hohenpriester s. zu 7 26, der sündlos, kein Mensch, sondern der göttliche Logos ist s. zu 7 2. 3 und 26, der in voller Ergebenheit gegen Gott sich verhält s. zu 7 2. 3. 26 2 17 und auch Bedeutung für die Menschen hat vgl. de fuga et inv 117 f. p. 563; quod deus immut. 134 f. p. 292; de gig. 52 p. 269; de migr. Abr. 102 p. 452; in diesem Sinne deutet Philo auch das Versöhnungsopfer aus:

5 hat. Denn zu welchem der Engel hat er je gesagt: »Mein Sohn bist du,
»ich habe dich heute gezeugt« und weiter »Ich will ihm wie ein Vater
6 »sein und er soll mir wie ein Sohn sein«? Weiter aber, zu der Zeit,
da er den Erstgeborenen auf die Erde einführt, sagt er »und nieder-
7 »fallen sollen vor ihm alle Engel Gottes«. Und von den Engeln sagt
er »Der seine Engel zu Winden macht und seine Diener zur Feuer-
8 »flamme«, von dem Sohn aber »Dein Thron, o Gott, (besteht) in alle
9 »Ewigkeit, und der Stab der Geradheit ist sein (?) Herrschaftsstab; du
»liebtest Gerechtigkeit und haßtest Gesetzwidrigkeit, darum hat dich,
»o Gott, dein Gott mit Freudenöl gesalbt vor deinen Genossen« und

---

vom All begleitet vertritt der Hohepriester die ganze Welt vor Gott s. zu 7 26 und zu I Joh 2 1. Die Gleichung ἀρχιερεύς-λόγος bei Philo berührt sich mit der Lehre des Hebr also sehr nahe, es sind parallel entwickelte Gebilde; doch gehen beide in der Verwertung weit auseinander. Die Differenz beruht darauf, daß die Verbindung der Spekulation mit einer geschichtlichen Persönlichkeit, die Kunde von einem wirklichen Sterben dieser Person und die Einbeziehung dieses Todes in das hohepriesterliche Werk bei Philo vollständig fehlt. Die Eigenart der Spekulation des Hebr liegt also darin, daß die Lehre vom messianischen und göttlichen Hohenpriester auf eine geschichtliche Person und ihr tragisches Geschick angewandt ist s. auch Exk. zu 2 18 und zu Joh 17 19. Holtzmann Neutest. Theologie ²II 333 f. Feine ²647—651. Ménégoz 77 ff.

5—13 Das Endresultat der kurzen Eingangsbetrachtung wird durch Schriftzitate erhärtet: Die göttlichen Erklärungen bringen die Würde des Sohnes und die dienende Stellung der Engel aufs deutlichste zum Ausdruck. Einführung und Auswahl zeigt rhetorisches Geschick: zunächst ein Wort über das Verhältnis von Vater und Sohn mit der Einführung, daß kein Engel derartige Ansprachen aufzuweisen habe 5; dann eine deutliche Erklärung über die Unterordnung der Engel unter den Sohn 6, weiter ein Zitat, das die Engel, und im Gegensatz dazu ein Zitatenpaar, das den Sohn betrifft 7—12, und endlich wieder eine göttliche Aufforderung an den Sohn, von der wiederum betont wird, daß kein Engel einer solchen gewürdigt worden ist 13. **5** Die feierliche Proklamation zum Sohne Gottes Ps 2 7 ist nur einmal erfolgt, also nie einem Engel zuteil geworden. Während die synoptische Tradition sie bei der Taufe Lc 3 22 D usw. Par. und (zum 2. Mal) bei der Verklärung Jesu geschehen läßt Mc 9 7 Par., und Act 13 33 die Auferweckung Jesu als Erfüllung der „Verheißung“ angesehen wird, ist hier wahrscheinlich an einen vorzeitlichen Akt gedacht vgl. 2 f., doch ist die Beziehung auf die Erhöhung vgl. 3 b. 4 nicht unbedingt auszuschließen. Jedenfalls bezeichnet σήμερον einen bestimmten Zeitmoment und ist nicht wie bei Philo Ausdruck für die Ewigkeit vgl. de fuga et inv. 57 p. 554 leg. all. III 25 p. 92. Daß das Judentum auch die Engel als Söhne Gottes bezeichnete Gen 6 2 MT (LXX οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ vgl. auch Philo de gig. 6 p. 263) Dt 32 43 B Ps 28 1 88 7 Iob 1 6 2 1 38 7 MT (LXX Job jedesmal ἄγγελοι) Dan 3 92 MT Theodot. (LXX ἀγγέλου θεοῦ), ist dem Vf. entgangen; der Ausdruck wird ihm nicht mehr geläufig sein, wie denn LXX und Philo ihn meist vermeiden, doch vgl. Henoch 6 2 οἱ ἄγγελοι υἱοὶ οὐρανοῦ u. ö. πάλιν (aram. יתוב) hier und 2 13 10 30 dient zur Anreihung eines zweiten Zitats vgl. Philo quis rer. div. haer. 122 p. 490; leg. all. III 4 p. 88 Rom 15 10—12 I Cor 3 20 I Clem 10 4. 6 15 3 f. u. ö. Barn 6 2. 4 u. ö. Gottes Sohn ist in Hebr geläufige Bezeichnung Christi 1 2. 5. 8 3 6 4 14 5 5. 8 6 6 7 3. 28 10 29. II Reg 7 14 gilt ursprünglich einem

Menschen, dem leiblichen Sohne Davids; Vf. bezieht es ausschließlich auf den Messias und findet unter den Engel betreffenden Worten nicht seinesgleichen. Auch hier ist die genaue Anwendung nicht sicher anzugeben; man kann das Futurum pressen und auf das irdische Leben Christi oder die Erhöhung beziehen oder man kann die Stelle als eine vorzeitliche Erklärung Gottes fassen. **6** Nur das dritte Zitat bringt die Angabe der Situation, aber auch diese ist mehrdeutig. Grammatisch korrekt ist die Beziehung auf einen der Fixierung des Wortes nachfolgenden Akt, also etwa die Inthronisation 3 vgl. Asc. Js. 11 22 ff., oder auf eine auch für Hebr noch bevorstehende Huldigung, wie sie Phil 2 10 f. prophezeit wird. Sonst würde man lieber an eine vorzeitliche Vorstellung des Sohnes vor den Engeln nach deren Erzeugung denken. πάλιν trägt zur Bestimmung des Aktes nichts aus, da es wie in 5 zu nehmen ist. πρωτότοκος, Rom 8 29 Col 1 18 Apoc 1 5 auf die Auferstehung Christi bezogen, bezeichnet hier das Verhältnis zu den Engeln vgl. Col 1 15 Philo de confus. ling. 63 p. 414 τοῦτον (sc. τὸν ἀσώματον ἄνθρωπον) μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὅλων ἀνέτειλε πατήρ, ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε. Genau genommen folgt aus πρωτότοκος, daß die Engel jüngere Söhne Gottes und Brüder „des" Sohnes sind, wie denn Philo de conf. ling. 146 p. 427 den λόγος wirklich τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον ὡς ἂν ἀρχάγγελον nennt. Aber dem Hebr liegt diese Konsequenz fern: seinem Wesen und seiner Würde nach ist der Sohn unvergleichlich. Jedenfalls beruht auf dem höheren Alter des Sohnes die Pflicht der Engel, ihm zu huldigen vgl. die Weigerung des Teufels, Adam anzubeten Vita Ad. et Ev. 14 ***non adorabo deteriorem et posteriorem meum. in creatura illius prius sum. antequam ille fieret, ego iam factus eram. ille me debet adorare.*** Zu εἰσάγειν vgl. Ex 13 11. οἰκουμένη schon in LXX üblich für כָּל־הָאָרֶץ oder תֵּבֵל, im NT Mt 24 14 Lc und Act mehrmals, Rom 10 18 (Zitat) Apoc 3mal vgl. Aristeas 9. 37. 38 I Clem 60 1, eigentlich die Erde, doch kann auch die Engelswelt eingeschlossen sein vgl. 2 5. Das Zitat erscheint wie eine Mischung von Ps 96 7 προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ (= כָּל־אֱלֹהִים) und Dt 32 43 (nur LXX) προσκυνησάτωσαν αὐτῷ υἱοὶ θεοῦ B, π. αὐ. πάντες ἄγγελοι θεοῦ Luc (vielleicht Korrektur nach Hebr); wörtlich erscheint das Zitat in der in LXX A dem Psalter angehängten Wiederholung von Dt 32, auch hier kann freilich Beeinflussung durch Hebr vorliegen. An beiden Stellen ist in LXX Gott gemeint; durch die Deutung auf den Sohn ist dessen gottgleiche, die Engel überragende Würde schlagend bewiesen. **7** = Ps 103 4 LXX ein Wort über die Engel (πρός „über" wie Mc 12 12 Barn 6 13), das ihre dienende Stellung anzeigt. λέγει (Gott) spricht oder es heißt, beides nur von der Inspirationsvorstellung aus zu verstehen, da Ps 103 LXX ursprünglich ein Lobpreis Gottes durch den Mund eines Menschen ist. Vf. setzt πυρὸς φλόγα für πῦρ φλέγον LXX B und vertauscht, wie vielleicht schon LXX, die Stellung der Akkusative: während Ps 103 4 ursprünglich meint, daß Gott die Naturkräfte zu seinen Diensten gebraucht, lehrt Vf. die Verwandlung der Engel in Winde und Flammen vgl. IV Esr Vis. III 23 3 (8 21). **8 9** Ganz anders klingt die göttliche Ansprache an den Sohn, aus dem Königspsalm 44 7 f. genommen. In 8^b ist gegenüber LXX Subjekt und Prädikat vertauscht, in 9^a lesen SA ἀδικίαν gegen ἀνομίαν LXX; ob ἀδ. ursprünglich ist oder als Gegensatz zu δικαιοσύνην später einkorrigiert wurde, ist nicht zu entscheiden. Merkwürdig ist das sachlich ganz unpassende αὐτοῦ in 8^b, das SP bieten, gegenüber σου A = LXX, es wird wohl Abschreibefehler sein. Ursprünglich ist ὁ θεός in 8 Vokativ (= Jahwe, nach Kautzsch Glosse), in 9 Nominativ und ὁ θεός σου Apposition. Durch falsche Beziehung hat der Vf. aus dem Ps eine Anrede an den göttlichen Sohn gewonnen, doch findet sich die Bezeichnung θεός für Christus in Hebr

10 »Du, Herr, hast zu Anfang die Erde gegründet, und deiner Hände
11 »Werke sind die Himmel; sie werden vergehen, du aber bleibst, und
12 »sie alle werden wie ein Kleid alt werden, und wie einen Mantel wirst
»du sie aufrollen, [wie ein Gewand] und sie werden verwandelt wer-
»den. Du aber bist (immer) derselbe und deine Jahre werden nicht
13 »enden«. Zu welchem der Engel aber hat er je gesagt »laß dich zu mei-
»ner Rechten nieder, bis ich (dir) deine Feinde zum Schemel deiner
14 »Füße niederlege«? Sind sie nicht alle (nur) dienstbare Geister, ausge-
2 sandt zur Hilfe für die, die das Heil erben sollen! Deswegen müssen
wir uns um so fester nach dem richten, was wir gehört haben, damit

---

nur in diesem Zitat (im NT sicher sonst nur noch Joh 1 1 20 28); der Gott des Gottes wie Joh 20 17 Apoc 3 2. Das Ganze läßt sich auf die Erhöhung beziehen, die als eine Art Apotheose den Lohn für die Rechtschaffenheit Christi während seines Erdenwandels darstellt 2 9 5 7—10, in der Salbung zum Weltenkönig besteht und Erhebung über die bisherigen Genossen, die Engel, bedeutet. **10—12** Der Anschluß des neuen Zitats Ps 101 26—28 ist nur durch καί angedeutet. ὡς ἱμάτιον in 12 ist Ueberschuß gegenüber LXX und ganz unpassend, es wird durch ein altes Versehen aus 11 wiederholt worden sein. Für ἑλίξεις 12 = LXX A (vgl. Js 34 4) hat S in NT Hebr und in LXX ἀλλάξεις. An Christus gerichtet, feiern diese Worte sein einstmaliges Schöpferwerk, sein künftiges Weltzerstörungswerk und sein eignes ewiges Wesen; wie stark die Ausbildung des Christusdogmas durch Deutung der κύριος-stellen der LXX auf Christus beeinflußt worden ist, zeigt sich hier besonders deutlich. **13** Die Einleitung des letzten Belegs wie in 5. Ps 109 (vgl. zu Act 2 35) ist eins der einflußreichsten Schriftstücke im NT vgl. zu I Cor 15 25, sein Einfluß geht von 3 an durch den ganzen Hebr. Daß Ps 109 an den Sohn gerichtet ist, war durch 1 außer allen Zweifel gesetzt; da ein analoges Wort an die Engel nirgends aufzutreiben ist, ist Ps 109 1 eine einzigartige Ehrung des Sohnes. **14** Resultat von 5—13: tief unter dem Weltherrscher stehen die Engel, Gottes dienstbare Geister I Clem 34 5. Dazu ein neuer Gedanke: die Sendungen der Engel 7 geschehen zum Wohl der künftigen Heilserben. Die Vorstellung vom Dienstamt der Engel ist jüdisch vgl. Beresch. Rabba 8 מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת; Philo de virt. 74 p. 387 ἄγγελοι λειτουργοί; leg. all. III 177 f. p. 122; de gig. 16 p. 264 vgl. auch Plato Sympos. 23 p. 202 E. Plutarch de def. orac. 13 p. 416 f. Weber Jüdische Theologie ^{2}170 f. Stade-Bertholet Biblische Theol. des AT II 376 ff. πνεύματα wie 12 9 Num 16 22 27 16 II Macc 3 24 I Clem 64 vgl. Deißmann Licht v. Osten $^{2.3}$ 319. Natürlich gelten die dienstlichen Sendungen der Engel vor allem den Menschen Ps 90 11 f. Der Vf. denkt wohl an die Engelsendungen in der Patriarchenzeit; die im NT berichteten Engelerscheinungen (Mt 1 f. Lc 1 f. Act) liegen noch außerhalb seines Gesichtskreises. Auch die Menschen können sich über die Engel erhaben fühlen vgl. den Mythus von der Anbetung Adams durch die Engel Vita Ad. et Ev. 13 f. und I Petr 1 12. κληρονομεῖν σωτηρίαν im NT nur hier. σωτηρία ist hier ein positives Gut, das eschatologische Heil mit all seinen Gaben vgl. zu Rom 1 16 und Wagner Zeitsch. f. neut. Wiss. 6, 228; über seine Begründung war bisher nur in 1 3 eine Andeutung gemacht.

Der Engelglaube im Hebr: Die geflissentliche Herabsetzung der Engel, die sich aus der Erklärung 4 und dem ihr folgenden Schriftbeweis 5—14 ergibt, legt die Vermutung nahe, als habe der Vf. eine Irrlehre im Auge, die den Engeln allzu große Verehrung erwies, etwa auf eine Stufe mit Christus sie erhob oder

gar Engelkult trieb. Engelverehrung ist ja in jüdischen und christlichen Kreisen bezeugt vgl. für das Judentum die Abmahnungen der Rabbinen s. Lueken Michael 6 f., die Behauptungen des Kerygma Petri bei Clemens Alex. Strom. VI 5 41 Aristides Apol. 14 und Celsus bei Origenes c. Cels. I 26 V 6; innerhalb des Urchristentums zeigt sich Engelverehrung zuerst bei der in Colossae aufgetretenen Irrlehre, die jüdischer Herkunft ist s. Exk. zu Col 2 8 und 2 18 vgl. weiter Apoc 19 10 22 8 f. I Clem 56 1 Justin. Apol. I 6 s. Lueken Michael 62 ff. So könnten Neigungen zu Engelspekulationen und zu Engelkult auch bei den Lesern des Hebr angenommen werden. Dabei wäre dann zu bemerken, daß der Vf. des Hebr dieser Irrlehre wesentlich anders entgegentritt als Paulus: während Paulus die geschichtlichen Tatsachen reden läßt, das einstige Hervorgehen aller Mächte aus Christus und ihr Bestehen in ihm Col 1 16 f., darnach ihre Ueberwindung durch Christus 2 15, zählt Hebr Schriftstellen auf, die die Irrlehre widerlegen. Lueken Michael 139—148. A. Seeberg passim. Indes trotzdem diese Beziehung auf eine falsche Engellehre religionsgeschichtlich gerechtfertigt wäre, ist sie hier jedenfalls nicht notwendig geboten, ja bei näherer Betrachtung nicht sehr wahrscheinlich. Es findet sich nirgends eine direkte Andeutung, daß der Vf. eine Irrlehre bekämpft, die er bei seinen Lesern im Schwange weiß; die natürlichere Anschauung ist vielmehr die, daß der Erweis der gottgleichen Würde Christi sein Anliegen ist und die Engel nur als Folien des Sohnes herangezogen sind. Wie wenig aber der Vf. an Abweisung einer falschen Engellehre denkt, zeigt die Paränese, die dem Schriftbeweis folgt, die einmal ein beträchtliches Ansehen der Engel, allerdings nur für die frühere Offenbarungsstufe, zugesteht 2 2, und die sodann allein das positive Ziel verfolgt, die willige Hingabe an die Offenbarung des Sohnes einzuschärfen. Hätte es sich um übertriebene Engelverehrung gehandelt, so hätte der Vf. in der Vermahnung unbedingt die falsche Weise nennen müssen, wie es Paulus Col 2 18 tut. S. noch zu 2 1—4. 3. 5. 16 4 15 5 11.

II 1—4 Jetzt zeigt sich, daß der Vf. in 1 kein bloß theologisches Interesse verfolgte. Die Ueberlegenheit des Sohnes über die Engel bedeutet für uns — nicht daß wir irgend eine übertriebene Hochachtung vor den Engeln ablegen, sondern — daß die von dem Sohne eingeleitete Offenbarung noch größeren Ernst erfordert als die Engeloffenbarung des alten Bundes. **1** Ueber περισσοτέρως, den hellenistischen Ersatz für μᾶλλον, vgl. Blaß ^{2}§ 35, 3 Anm. 3. προσέχειν wird oft von der Richtung des Schiffes gebraucht Herodot I 2 III 48 u. ö., zur übertragenen Bedeutung vgl. Sir 23 27 32 (35) 1 35 (32) 24 Joseph. c. Ap. I 1 2 und zu Act 8 6; παραρρυῶμεν ist ein guter Gegensatz dazu s. Oecumenius τουτέστιν ἐκπέσωμεν τοῦ καθήκοντος καὶ τῆς ἐπὶ σωτηρίαν ὁδοῦ. Die Form -ρυῶμεν wie Prov 3 21 LXX 4 21 Symm. Orig. c. Cels. VIII 23. Plutarch Amat. 9 p. 754 A. Die ἀκουσθέντα sind die Offenbarungen Gottes 1 1 f. oder die Elementarlehren, die uns bei der Bekehrung mitgeteilt wurden 5 12 6 1. Die eben vorgetragene Spekulation sichert nur deren Bedeutung. Slot 49—117, der Hebr 1—13 21 als eine Homilie ansieht, versteht unter dem Gehörten die der Homilie vorangegangene gottesdienstliche Schriftvorlesung; er erinnert an II Clem, der nach Knopf Zeitsch. f. neut. Wiss. 3 (1902) 262—280 eine Homilie über die Perikope Js 54—66 darstellt vgl. II Clem 19 1. Bei Hebr denkt Slot an Ps 94—110, weil dieser Psalmenteil häufig zitiert wird vgl. 1 6 = Ps 96 7, 1 7 = Ps 103 4, 1 10—12 = Ps 101 26—28, 1 13 = Ps 109 1, 3 7—11 = Ps 94 7—11, 5 6 7 17. 21 = Ps 109 4; dazu kommen Anspielungen, die ohne ausdrückliches Zitat den Einfluß des Psalmenabschnitts verraten z. B. 1 1 vgl. Ps 94 8 98 7, 1 3 δόξα vgl. Ps 101 16 f., 1 14 vgl. Ps. 102 20, 2 15 Christus der Befreier von dem trüben Dasein mit seiner ständigen Todesangst vgl. Ps 106, 2 16 vgl. Ps 104 6, 3 2 vgl. Ps 104 26 f., 4 13 vgl. Ps 138 1—4, 10 25 vgl. Ps 99 4, 12 18—21 vgl. Ps 97 6 f. So interes-

2 wir ja nicht weggerissen werden. Denn wenn (schon) das durch Engel
verkündete Wort Geltung hatte, und jede Uebertretung und Mißachtung
3 rechtmäßige Vergeltung empfing, wie sollen wir entrinnen, wenn wir
dieses große Heil verabsäumen, das seinen Anfang nahm mit der Ver-
kündigung des Herrn und dann von den Hörern bei uns bekräftigt

sant die Hypothese ist, so lassen sich doch starke Bedenken geltend machen, nicht nur, daß die Anspielungen, die Slot findet, sehr gesucht sind, und höchstens dann anerkannt werden können, wenn die Annahme anderweitig fest gesichert ist; vor allem spricht gegen sie, daß (1) wichtige Zitate anderswoher genommen sind vgl. 1 5 5 5 = Ps 2 7, 2 6 f. = Ps 8 5—7, 8 8—13 = Jer 31 31—34, 10 5—7 = Ps 39 7—9, 10 16 f. = Jer 31 33, 10 37 f. = Hab 2 3 f., 12 5 f. = Prov 3 11 f., 13 6 = Ps 117 6, (2) daß aus der Psalmenreihe eigentlich nur 2 Psalmen für die Ausführung wirklich bestimmend sind, Ps 94 und Ps 109, während (3) ganze Partien des Hebr eigene Ideen entwickeln, die in keiner Weise gerade durch Ps 94—110 beeinflußt oder illustriert sind vgl. 8—12. **2** Engelvermittlung (s. Exk. zu 1 14) hat nicht nur bei einzelnen Gelegenheiten stattgefunden 1 14, die das AT verzeichnet, sondern auch bei der Offenbarung des Gesetzes vgl. zu Gal 3 19 und zu Act 7 53, dazu Hermas Sim. VIII 3 3 Apoc. Mos. inscr. ὅτε τὰς πλάκας τοῦ νόμου τῆς διαθήκης ἐκ χειρὸς κυρίου ἐδέξατο διδαχθεὶς ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ. Clem. Hom. XVIII 12 ἡμεῖς, ὦ Σίμων, ἐκ τῆς μεγάλης δυνάμεως ἔτι τε καὶ τῆς κυρίας λεγομένης οὐ λέγομεν δύο ἀπεστάλθαι ἀγγέλους, τὸν μὲν ἐπὶ τῷ κτίσαι κόσμον, τὸν δὲ ἐπὶ τῷ θέσθαι τὸν νόμον. MDibelius Geisterwelt im Glauben des Paulus 27 f. Lueken Michael 18 f. ἔνδικος, Rom 3 8, fehlt in LXX ebenso wie μισθαποδοσία 10 35 11 26 (= klassisch μισθοδοσία); letzteres gehört zu den Worten, die überhaupt nur in Hebr und der von Hebr abhängigen Literatur vorkommen vgl. noch μισθαποδότης 11 6, ἀγενεαλόγητος 7 3, αἱματεκχυσία 9 22, θεατρίζειν 10 33, συνκακουχεῖν 11 25, πρόσχυσις 11 28, εὐπερίστατος 12 1, τελειωτής 12 2; keines dieser Worte wird originale Bildung des Autors des Hebr sein; unser lexikographischer Bestand wird Zufall sein. Zu λόγος βέβαιος vgl. Philo de vita Mos. II 14 p. 136. Clem. Hom. I 4; die Festigkeit erwies sich in der strengen Durchführung der Strafe vgl. Jubil 33 18 ***Du aber Mose schreibe [es] auf für Israel, damit sie es beachten und nach diesem Worte tun und nicht in Todsünden irren; denn ein Richter ist der Herr, unser Gott, der die Person nicht ansieht und kein Geschenk annimmt;*** s. auch 13. 19. Die ganze Geschichte der Juden, wie sie seit den Deuteronomisten aufgefaßt wurde, illustriert den Gedanken. παράβασις καὶ παρακοή auch Justin. Dialog. 112 p. 339 B, eine ähnliche Verbindung I Cor 14 3. εἰ . . . πῶς 3 wie I Cor 15 12. **3** Erst das Christentum bietet die σωτηρία an, ihre Verabsäumung kann nach der Verbindung mit 2 nicht gut Rückfall ins Judentum sein, eher allgemeine Gleichgültigkeit gegen den religiösen und sittlichen Gehalt der neuen Lehre. Obwohl im Christentum an Stelle des Gesetzes Heil geschenkt wird, herrscht doch noch immer eine strenge Strafordnung 12 25. Das Heil setzt ein mit der Predigt Jesu oder Jesus war sein erster Prediger — beide Auffassungen sind möglich. In jedem Fall bekommt hier schon die Predigt Jesu Heilsbedeutung, ein Gedanke, der bei Paulus fehlt s. Exk. zu 2 18. Ist Jesus erster Prediger des Heils s. zu Mc 1 1, dann sind die Apostel einfach die Fortsetzer seiner Arbeit vgl. Mt 4 17 10 7 I Clem 42 3 Barn 8 3. Ueber σωτηρία s. zu 1 14. ASeeberg sieht in dem „Wort von der Errettung“ das Wort der christologischen Formel, das die Urchristenheit auf eine Offenbarung des Erhöhten zurückführte, so daß nicht an die ge-

wurde, wobei Gott das bestätigende Zeugnis gab durch Zeichen und 4
Wunder und mannigfache Kräfte und Verteilungen des heiligen Geistes
nach seinem Willen?

Denn nicht (den) Engeln hat er die künftige Welt untertan ge- 5

---

schichtliche Predigt Jesu, sondern an das *evangelium XL dierum* zu denken wäre; dann wäre also auch dies kostbare historische Datum dem Mythus zu überantworten s. Exk. zu 2 18; aber die Auffassung ist ganz unhaltbar. εἰς ἡμᾶς zeigt an, daß der Vf. nicht zu den Jüngern Jesu gehört, aber auch nicht Paulus sein kann (vgl. Gal 1 1. 11 f., andrerseits III Cor 4) und daß die Lesergemeinde nicht in Palästina gesucht werden kann; sie braucht auch nicht unmittelbar apostolische Begründung zu sein. Zu ἐκφεύγειν vgl. II Macc 6 26 7 35 IV Macc 9 32 Rom 2 3. ἀρχὴν λαμβάνειν klassische Belege s. bei Wetstein u. Bleek. ὁ κύριος für Jesus bei Paulus, I Petr Act sehr geläufig, hier nur noch 1 10 (Zitat) 7 14 13 20. Zu ἐβεβαιώθη vgl. 1 Cor 1 6 Phil 1 7; die Glaubwürdigkeit und Sicherheit der Heilsbotschaft blieb auch bei der Ausbreitung in Geltung. **4** Die obligaten Wunder sind gottgewirkte Zeichen zur Beglaubigung der Predigt, eine echt antike Anschauung, wonach nicht Rede und Ueberzeugungsernst des Predigers, sondern das begleitende Mirakel den Ausschlag gibt vgl. Mc 16 17. 20 Joh 4 48 II Cor 12 12 Clem. Hom. I 6 τοῦ δὲ πιστεύεσθαι αὐτὸν (sc. Jesus) χάριν, ὅτι θειότητος γέμων ταῦτα πνέει, πολλὰ θαυμάσια σημεῖά τε καὶ τέρατα διαπράττεται κελεύσει μόνῃ, ὡς παρὰ θεοῦ εἰληφὼς τὴν ἐξουσίαν. Philo de vita Mos. I 76 p. 93, 95 p. 95 ἅτε δὴ τοῦ θεοῦ τρανοτέραις χρησμῶν ἀποδείξεσι ταῖς διὰ σημείων καὶ τεράτων τὸ βούλημα δεδηλωκότος, auch im Koran z. B. Sure 7 71 ff. Ueber σημεῖα καὶ τέρατα s. weiter zu Mc 13 22 und zu Joh 4 48 und vgl. noch Joseph. Ant. XX 8 6 § 168 Polyb. III 112 8. Plutarch Alex. 75; Conviv. VII Sap. 3 p. 149 c. Aelian Var. hist. XII 57. συνεπιμαρτυρεῖν Philo de vita Mos. II 123 p. 153. I Clem 23 5 43 1, vgl. auch Rom 2 14 f., weiteres bei Bleek. δυνάμεις s. zu Mc 6 2. μερισμοί = διαιρέσεις I Cor 12 4—6. Der Geist als messianische Gabe nur hier und 6 4 10 29, 4 12 ist πνεῦμα natürlicher Besitz des Menschen, 3 7 9 8 10 15 ist der Geist der Sprecher im AT, 9 14 Besitz Christi, 1 7. 14 12 9. 23 sind selbständige Geistwesen gemeint. In Verbindung mit dem Herrn (dem Sohn) und mit Gott erscheint der Geist noch 6 4—6 9 14 10 29—31 12 23 f., aber eine abgeschlossene Trias göttlicher Wesen ist niemals hervorgekehrt, der Geist ist in Hebr noch keine einheitliche oder selbständige Person vgl. besonders 9 14 12 23, er wird noch mit anderen Kräften und Größen in eine Reihe gesetzt 6 4—6 10 29 12 22—24. κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν vgl. I Cor 12 11. **5—14** Erste Darlegung des Heilswerkes Jesu. Hervorgehoben wird die zeitweise Erniedrigung, die der Sohn auf sich nahm, indem er Fleisch und Blut annahm und durch Leiden sich vollenden ließ, sodann die Notwendigkeit dieser Erscheinungsweise: nur so konnte er sein Werk durchführen, die Befreiung der Menschen von dem Druck des Todes und des Teufels und ihre hohepriesterliche Vertretung vor Gott. **5** Wie die neue Offenbarung nicht durch Engel vermittelt ist 2 f., so dient sie auch nicht zur Verherrlichung der Engel 1 13. Man könnte denken, daß doch die gegenwärtige, unerlöste Welt unter der Herrschaft der Engel, der στοιχεῖα, stehe vgl. Dt 32 8 LXX Sir 17 17 zu Gal 4 3; nach Hebr ist auch dies nicht der Fall vgl. 1 13, doch s. 2. ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα = ὁ μέλλων αἰών 6 5 Eph 1 21, eine jüdisch-urchristliche Anschauung in hellenischer Form. Der Gedanke ist rein dialektisch gebildet; eine gegnerische Ansicht, die Engel seien die Regenten der künftigen Welt, ist kaum anzunehmen. Zum Schluß von 5 vgl. Oecumenius μέλλουσαν δὲ οἰκουμένην φησὶ

LIBRARY
WINEBRENNER THEOLOGICAL
SEMINARY

6 macht, von der wir reden. Wohl aber hat jemand an einer Stelle
folgendes bezeugt: »Was ist (der) Mensch, daß du seiner gedenkest,
7 »oder (der) Menschensohn, daß du auf ihn achtest? Erniedrigt hast
»du ihn eine kurze (Zeit) unter die Engel, mit Glanz und Ehre hast du
8 »ihn gekrönt, alles hast du seinen Füßen untertan gemacht«. Bei dem
»alles ihm untertan gemacht« hat er nämlich nichts von der Unter-
werfung ausgenommen; jetzt aber ist ihm, wie wir sehen, noch nicht
9 alles unterworfen. Doch schauen wir den, der eine kurze (Zeit) unter die
Engel erniedrigt war, Jesus, um seines Todesleidens willen »mit Glanz

---

τὸν ἐσόμενον κόσμον, περὶ οὗ φησι ὁ ἅπας λόγος ἡμῖν. Hier scheint das Thema angegeben zu sein; aber eine zutreffende Fassung wäre es nicht: nicht die künftige Welt, sondern ihr hoherpriesterlicher Mittler ist eigentlich der Hauptgegenstand von Hebr. **6—8** Das Richtige wird in einem Zitat geboten Ps 8 5—7 (ohne 7ª). Einzigartig im Hebr ist seine Einführung: der Vf. kann oder will den ursprünglichen Sprecher nicht nennen, wie ihm auch sonst der menschliche Urheber heiliger Schriftstellen gleichgültig ist s. 4 4 und zu 1 1. Doch findet sich diese Zitation auch bei Philo z. B. de ebr. 61 p. 365 εἶπε γάρ πού τις (folgt Gen 20 12, ein Wort Abrahams). που im NT nur noch 4 4 (gleichfalls vor einem Zitat) und Rom 4 19. Gegen seinen ursprünglichen Sinn wird die Stelle auf den Sohn Gottes bezogen vgl. zu 1 Cor 15 27; Anlaß dazu gab kaum υἱὸς ἀνθρώπου, da weder Paulus noch Hebr sonst mit diesem messianischen Geheimnamen sich vertraut zeigen, sondern die letzte und vorletzte Zeile. 6ᵇ = Ps 8 5 hat eigentlich für die Deutung keinen Sinn, wird vom Vf. auch nicht weiter verwertet; eher passen die Worte καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα χειρῶν σου, freilich fehlen sie in B u. a. und werden in den anderen Handschriften eingetragen sein. **8ᵇ—10** Fragmentarische Auslegung vgl. I Cor 15 27 f. ὑπέταξας ist also Weissagung, die noch nicht restlos erfüllt ist vgl. 5; denn die Niederwerfung der Feinde, die Gott für den Messias vornimmt 1 13, ist noch längst nicht zum Ende gekommen. ἐν τῷ sc. λέγειν vgl. 8 13; zur Konstruktion s. Blaß ²§ 71, 7. τὰ πάντα = τὴν οἰκουμένην vgl. Sap 1 7. Die Bemerkung zeigt, daß der Vf. das Zitat von Anfang an auf Jesus, nicht auf „den Menschen", d. i. die Menschheit bezog. Daß der neue Aeon dem „Menschen" die nach der Schöpfung ihm bestimmte Weltherrschaft bringen werde, ist weder im Hebr noch überhaupt im NT gelehrt vgl. erst Barn 6 18 f.: Christus und durch seine Vermittlung die Auserwählten, Heiligen sind die künftigen Weltherrscher I Cor 6 2 Apoc 3 21 20 4. **9** Der Vergleich mit den Engeln Ps 8 6 bedeutet nicht wie im ursprünglichen Text die Höhe der Erhebung des Menschen (ἄγγελοι ist Uebersetzung von אֱלֹהִים), sondern die zeitweise Erniedrigung des eigentlich Erhabeneren. Daß hier Ἰησοῦν auf αὐτῷ 8 folgt, ist stilistisches Ungeschick; es ist kaum anzunehmen, daß der Vf. in 8 vom „Menschen" im allgemeinen spricht. βραχύ τι ist zeitlich gemeint; denn inhaltlich war die Erniedrigung des Sohnes eine ungeheure: ein bis zur Passion sich steigerndes Menschendasein; nach Lc 22 43 mußte sogar ein Engel den Schwachen stärken. Ἰησοῦς hier zum erstenmal vgl. Exk. zu 2 18, vielleicht weil der Mensch zum erstenmal in seiner Niedrigkeit ins Auge gefaßt wird. Im einzelnen ist der Text schwierig und vielleicht verderbt. Man schwankt, ob man διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου zu ἠλαττωμένον (Erläuterung) oder zu ἐστεφανωμένον (Lohn für das Leiden; wahrscheinlicher) ziehen soll. ὅπως κτλ. scheint den Gedanken zu bergen, daß das Todesheil nur durch die Er-

»und Ehre gekrönt« .... (?), damit er durch Gottes Gnade für jedermann den Tod koste. Denn es geziemte sich dem, für den das All und durch den das All, da er viele Söhne zur Herrlichkeit führte, ihren

höhung des Gestorbenen allen Menschen zugewendet werden konnte vgl. Joh 12 23 f. 32; aber korrekt müßte es dann heißen ὅπως .... γεγευμένος ᾖ. Von dem Wortlaut des Nebensatzes aus sind die vorausgehenden Worte δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον störend; streicht man sie, wird der Text etwas glatter; richtiger ist es vielleicht, eine Lücke zu vermuten. γεύεσθαι θανάτου s. zu Mc 9 1 und vgl. noch IV Esr Vis. II 10 10 (6 26). Statt χάριτι θεοῦ lesen M 67 Scholion Syr Orig. Hier. Ambros. und namentlich Antiochener χωρὶς θεοῦ vgl. Kögel Beitr. z. Förd. christl. Theol. VIII (1904) H. 5 u. 6 131 bis 141. χωρίς ist im vorliegenden Text ganz unmöglich; der Verdacht liegt nahe, daß es in antitheopaschitischem oder nestorianischem Sinne einkorrigiert wurde. Haben wir eine Lücke anzunehmen, so ist eine unbedingte Verwerfung der Lesart nicht möglich, denn eine das χωρὶς θεοῦ vorbereitende Wendung könnte ja ausgefallen sein und der Gedanke an sich hat in Mc 15 34 = Mt 27 46 seine Illustration. Die Betonung der Gnade Gottes hat den Sinn, daß nur ihr die Erhöhung Christi, die Annahme seines Erlösungswerkes und dessen allgemeine Proklamation zu danken ist. Zur Lehre von der Universalität des durch Christi Tod bewirkten Heiles vgl. Joh 3 16 Rom 3 22 5 18 I Tim 2 4—6 II Cor 5 19 Col 1 20 I Clem 7 4 (s. Exk. zu 6 9). **10** ἔπρεπεν κτλ. klingt wie eine Verteidigung dieses Lebensganges und Lebensausganges des Sohnes Gottes gegen naheliegende Einwürfe vgl. I Cor 1 23 f. Jedenfalls betont der Vf., daß diese durch die Passion hindurchführende Heilsordnung dem Wesen des Allherrschers (damit ist natürlich Gott gemeint) durchaus würdig war. Der Gedanke der Gottwürdigkeit wird bei Philo häufig herausgestellt vgl. z. B. leg. all. I 43 p. 52 (zu Gen 2 8) μὴ γὰρ τοσαύτη κατάσχοι τὸν ἀνθρώπινον λογισμὸν ἀσέβεια, ὡς ὑπολαβεῖν ὅτι θεὸς γεωπονεῖ καὶ φυτεύει παραδείσους .... μηδὲ εἰς νοῦν ἔλθοι ποτὲ τὸν ἡμέτερον ἡ τοιαύτη μυθοποιΐα ..., 48 p. 53 τί οὖν λεκτέον; ὅτι πρέπει τῷ θεῷ φυτεύειν καὶ οἰκοδομεῖν ἐν ψυχῇ τὰς ἀρετάς, vgl. auch Clem. Hom. V 26 ὅθεν ἐγὼ ἔκ τινος Ἰουδαίου τὰ θεῷ πρέποντα καὶ νοεῖν καὶ ποιεῖν ἐκμαθοῦσα. Das πρέπει θεῷ festzustellen, ist Aufgabe der Theodicee, ihr beliebtestes Mittel bei biblischer Ueberlieferung die Allegorese. Hier wird eine direkte rechtfertigende Beweisführung nicht gegeben. Der Leser muß es den folgenden Ausführungen selbst entnehmen, daß die Sicherstellung des ἔπρεπεν αὐτῷ in dem Zweck und Erfolg des Leidens und dem persönlichen Lohn, den der Leidende davontrug, lag. δι' ὃν τὰ πάντα κτλ. s. zu Rom 11 36 I Cor 8 6 und zu Col 1 16 und vgl. noch Aristeas 16, Aristides Or. 45 14, Norden Agnostos Theos 1912, 240—242. 347 f.; hier ist Gott gemeint. πολλοὺς υἱοὺς ist Ermäßigung gegenüber ὑπὲρ παντός vgl. Mc 10 45 = Mt 20 28 Rom 8 29. Das aoristische Partizip ἀγαγόντα fällt auf, es muß doch Zweck und Folge des τελειῶσαι darstellen. Wörtlich müßte man übersetzen: es geziemte ihm .... nachdem er viele Söhne zur Herrlichkeit geführt hatte, nun auch den Heilsführer durch Leiden zur Vollendung zu bringen; das ist sachlich unmöglich. Man muß das Zeitverhältnis unbestimmt lassen: ἀγαγόντα bezeichnet das allgemeine Vorhaben Gottes, dem das τελειῶσαι dient. Menschen als Söhne Gottes in Hebr nur hier und 12 5—8; dem Zusammenhang nach kann das Sohnesverhältnis hier aus der Schöpfung abgeleitet sein. ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας vgl. Diodor Sic. V 64 5; Isocr. Panegyr. 61 s. auch zu Act 3 15. τελειῶσαι kann hier einfach „zum Ziele führen“ heißen s. Oecumenius τουτέστι τὸ ἐλλεῖπον αὐτῷ ἀναπληρῶσαι, doch ist ein ethisches Moment nicht

11 Heilsführer durch Leiden zu vollenden. (Stammen) doch der, der (sie)
heiligt, und die, die (von ihm) geheiligt werden, alle von Einem, wes-
halb er sich (auch) nicht schämt, sie Brüder zu nennen, indem er
12 sagt »ich will verkünden deinen Namen meinen Brüdern, inmitten
13 »der Gemeinde will ich dich preisen« und weiter »ich will mein
»Vertrauen auf ihn setzen; [und weiter] siehe, ich und die Kinder, die
14 »mir Gott gab.« Da nun die Kinder an Blut und Fleisch teilhaben,
so nahm auch er in gleicher Weise dieselben Dinge an, um durch

ausgeschlossen s. Exk. zu 5 9. **11** knüpft wohl an υἱούς an: der Eine, von dem der weihende Führer und die Geweihten abstammen, ist dann Gott, nicht Adam oder Abraham. Da also auch die Erlösten Gottes Söhne sind, ist der Erlöser ihr Bruder Rom 8 29. Nur ist das Sohnesverhältnis beidemal verschieden gestaltet, weshalb es eine Herablassung ist, wenn der Erlöser die Menschen Brüder nennt; vgl. Philo de spec. leg. II 73 p. 284 τοὺς μὲν καλέσας (sc. Μωυσῆς) εὐθυβόλως ἀδελφούς, ἵνα μηδεὶς φθονῇ τῶν ἰδίων ὡς ἂν ἐκ φύσεως συγκληρονόμοις ἀδελφοῖς. Man sieht, wie die Christusanschauung des Vf.s von dem himmlischen Gottessohn ausgeht, nicht von dem geschichtlichen Jesus, dem Menschen s. Exk. zu 2 18. Ueber ἁγιάζειν, hier die Tätigkeit des ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας s. zu Joh 17 17. 19, vgl. auch Hebr 10 10. 14. 29 13 12 Barn 15 7 I Clem 59 3; beides, das ἁγιάζειν und das ἁγιάζεσθαι, ist in dem ὑπὲρ παντὸς γεύεσθαι θανάτου beschlossen. δι' ἣν αἰτίαν *quamobrem* II Tim 1 6. 12 Tit 1 13 Philo de opif. mundi 100 p. 23 f. **12** Dabei verweist der Vf. nicht etwa auf Mc 3 34 f. Par. Mt 25 40 28 10 Joh 20 17 oder ein andres Wort des „geschichtlichen Jesus", sondern auf viel ältere und heiligere Herrenworte, die er der LXX entnimmt, zunächst Ps 21 23 aus einem auch von den Evangelisten messianisch gedeuteten Ps (LXX setzt διηγήσομαι für ἀπαγγελῶ). Das Wort enthält einen Punkt des Programmes, das sich der Sohn für seine irdische Tätigkeit aufstellte vgl. 10 5—7 und Joh 17 6. Christus der Sprecher in der LXX hier und 10 5—7 wie bei Philo der Logos vgl. de somn. II 135 p. 676. **13** Ein zweites Herrenwort Js 8 17 f. (LXX beginnt καὶ πεπ. ἔσομαι vgl. Js 12 2 II Reg 22 3), merkwürdigerweise durch ein καὶ πάλιν zerteilt, das aber wohl fälschlich eingesetzt ist; 13a für sich ist ja kein Beleg für Gleichstellung des Sohnes mit den Menschen. Aus den Söhnen des Jesaia sind Gottes Kinder geworden, die der gottergebene Christus anvertraut bekommt Joh 6 37. 39 17 2. 6. 12. 24; daß er sie nun als seine Brüder betrachtet, ist freilich nicht ausgesprochen. **14** Die Herablassung, die schon in diesen Worten des Ueberirdischen sich kundgibt, vollendet sich in der Menschwerdung: der Sohn nimmt Blut und Fleisch an, wie es die übrigen Söhne Gottes haben vgl. Od. Sal. 7 6 *an Aehnlichkeit erschien er wie ich, weil ich ihn anziehen sollte.* Auf Unterschiede ist hier noch nicht reflektiert vgl. Rom 8 3 Phil 2 7. Zu αἷμα καὶ σάρξ vgl. Sir 14 18 Philo quis rer. div. haer. 57 p. 481 ὥστε διττὸν εἶδος ἀνθρώπων, τὸ μὲν θείῳ πνεύματι λογισμῷ βιούντων, τὸ δὲ αἵματι καὶ σαρκὸς ἡδονῇ ζώντων. τοῦτο τὸ εἶδός ἐστι πλάσμα γῆς, ἐκεῖνο δὲ θείας εἰκόνος ἐμφερὲς ἐκμαγεῖον und s. zu Mt 16 18 Gal 1 16 u. Exk. zu Rom 8 11. Die Reihenfolge wie Eph 6 12, KL u. a. haben auch hier die übliche Ordnung. παραπλησίως in der Bibel nur hier. Es folgt die erste ausführlichere Beschreibung des Erlösungswerkes. Der Zweck der Fleischwerdung war der Tod, durch den die Ueberwindung des Teufels gelang. Dieses Werk ist ein Hauptereignis der Eschatologie, denn es besiegelt den Uebergang der Weltherrschaft vom Teufel auf Gott und seinen Messias vgl. Ass Mos 10 1 *et tum parebit regnum illius in omni creatura illius et*

(seinen) Tod den zu vernichten, der die Macht über den Tod hat, nämlich den Teufel, und um alle die zu befreien, die mit (ihrer) Todesfurcht 15
ihr ganzes Leben hindurch einer Sklaverei verfallen waren. Er nimmt 16
sich ja doch nicht der Engel an, sondern des Samens Abrahams nimmt

---

tunc zabulus finem habebit Test. Levi 18 12 καὶ ὁ Βελίαρ δεθήσεται ὑπ' αὐτοῦ (sc. dem priesterlichen Messias) καὶ δώσει ἐξουσίαν τοῖς τέκνοις αὐτοῦ πατεῖν ἐπὶ τὰ πονηρὰ πνεύματα Apoc 12 7–10 (hier ist Michael der Sieger über den Drachen) 20 2 f. (ein Engel) 20 15; neuer Mc-schluß (Freer-Logion) πεπλήρωται ὁ ὅρος τῶν ἐτῶν τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ. Auch nach Col 2 15 erfolgte im Tode Christi die Ueberwindung der widergöttlichen Mächte s. z. St. und zu I Cor 2 16. Die evangelische Versuchungsgeschichte (Mt 4 1–11 Par.) ist ein Vorspiel dieser Haupttat des Messias. Solche Wirkung hatte der Tod des Gottessohnes, weil der Teufel Herr des Todes war, sich auch an ihm vergriff und so sein Recht verlor. Daß der Teufel über den Tod verfügt, ist jüdische Lehre vgl. Sap Sal 2 24, Simon b. Lakisch, Baba Bathra 16 a הוּא שָׂטָן הוּא יֵצֶר הָרַע הוּא מַלְאַךְ הַמָּוֶת d. i. ***der Satan, der böse Trieb, der Todesengel sind identisch***; auch Paulus gesteht dem Teufel diese Macht zu I Cor 5 5 10 10, es ist das Recht, an dem Sünder das Todesurteil zu vollstrecken Rom 6 23. So ist mit dem Teufel auch der Tod für die Menschen vernichtet II Tim 1 10 Justin. Dialog. 100 p. 327 D Barn 5 6 vgl. auch I Cor 15 26 Apoc 20 14 21 4, und eigentlich hätte das Sterben der Menschen nun sofort aufhören müssen. Die doppelte Vernichtung ist also noch nicht erledigt. **15** Durch Ueberwältigung des Zwingherrn wurden die Sklaven frei. Dies Sklaventum des unerlösten Menschen äußert sich nicht wie bei Paulus in einem willigen oder widerwilligen Sünden- und Begierdendienst Rom 6 12–23 7, sondern in ständiger das Lebensgefühl lähmender Todesfurcht vgl. Chrysostomos (Catene VII p. 409) ὅτι πάντες δοῦλοι ἦσαν τοῦ θανάτου καὶ τῷ μηδέπω αὐτὸν λελύσθαι ἐκρατοῦντο ἢ ὅτι φόβῳ διηνεκεῖ συνέζων οἱ ἄνθρωποι ἀεὶ ἀποτεθνήξεσθαι προσδοκῶντες, Philo quis rer. div. haer. 275 p. 513 οὐκοῦν οἱ μὲν ἀτελεῖς καὶ πολεμούμεθα καὶ δουλεύομεν καὶ μόλις ἀπαλλαγὴν τῶν ἐπικρεμασθέντων φοβερῶν εὑρισκόμεθα, τὸ δὲ τέλειον γένος ἀδούλωτον, ἀπολέμητον, εἰρήνῃ καὶ ἐλευθερίᾳ βεβαιοτάτῃ ἐντρεφόμενον. Philo kennt also Menschen, die von dieser Sklaverei frei sind; doch danken sie diese Ruhe nicht sich selbst; sie sind erlöst vom Logos de somn. I 110 p. 637. In der griechischen Philosophie galt die Todesangst als Zeichen des Unweisen s. Plato Apol. 17 p. 29ª τὸ γάρ τοι θάνατον δεδιέναι . . οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι μὴ ὄντα, Epicur ep. ad Menoec. p. 60 Usener συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον, Diog. Laert. II 8 92 (Lehre der Kyrenaiker) δύνασθαι . . . . δεισιδαιμονίας ἐκτὸς εἶναι καὶ τὸν περὶ θανάτου φόβον ἐκφεύγειν τὸν τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον ἐκμεμαθηκότα, Epictet Dissert. I 17 25 II 1 14 18 30 III 26 38, Teles p. 11 Hense. Hiernach hätte Christus nur den Unweisen Erlösung zu bringen gebraucht und das Werk der philosophischen Propheten vollendet. Die Befreiung vom Todesverhängnis durch Christus auch Barn 14 5; sie ist hier ganz allgemein gedacht, eine Anspielung auf die Leidensscheu der christlichen Leser 12 3 ff. ist hier nicht zu finden. Zu ἀπαλλάξῃ vgl. Joseph. Ant. XI 6 12 § 270 δεῖται τοῦ βασιλέως ἀπαλλάξαι τοῦ περὶ τῆς ζωῆς φόβου τὸ τῶν Ἰουδαίων ἔθνος, XIII 13 3 § 363. Zu διὰ παντὸς τοῦ ζῆν vgl. Aristeas 130. 141. 168 δι' ὅλου τοῦ ζῆν und Moulton Einl. in die Sprache des NT 342. Zu ἔνοχος δουλείας vgl. Gal 5 1. **16** Der letzte Seitenblick auf die Engel in diesem Zusammenhang; selbstbewußt betont der Mensch, daß das Erlösungswerk nur ihm und nicht den Engeln gilt I Petr 1 12. Ein

17 er sich an. Daher mußte er in allem den Brüdern gleich werden, damit er ein barmherziger und vor Gott getreuer Hoherpriester würde,
18 zur Sühnung für die Sünden des Volkes. Denn (nur) dadurch, daß er selbst Versuchungen erduldend gelitten hat, kann er denen helfen, die in Versuchungen sind.

Erlöser der Engel hätte sich die Menschwerdung sparen können. Auch diese ganz beiläufige Nennung der Engel hat keine falsche Engelverehrung im Auge vgl. Exk. zu 1 14, da Engelverehrer kaum in das Erlösungswerk die Engel einbezogen haben würden. Was hier wohl rein rhetorisch abgelehnt wird, ist erst im Zusammenhang mit dem Mythus von der Höllenfahrt Christi gelehrt worden s. Exk. zu I Petr 3 19 f. δήπου eine der Literatursprache geläufige Partikel, nur hier in der Bibel. Anspielung an Js 41 8 σπέρμα Ἀβραάμ, ὃν ἠγάπησα, οὗ ἀντελαβόμην, die sowohl judenchristlich als auch nach Rom 4 17 f. 9 7 f. universalchristlich verstanden werden kann: Abrahams Same sind die Erlösten überhaupt vgl. I Clem 31 2 ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ; die LXX-Stelle hat die Wendung eingegeben. Wären die leiblichen Nachkommen Abrahams gemeint, so wären die Heidenchristen ja ignoriert oder gar ausgeschlossen, was für den Vf. von Hebr ganz undenkbar ist. Zur Form der Antistrophe vgl. Blaß Gramm. [2]§ 82, 6. **17** Wiederaufnahme von 14: nur in gleicher Gestalt erscheinend konnte der Erlöser den Brüdern Heil bringen. ὄφειλεν Kausalpartikel, in Hebr mehrfach, in LXX vereinzelt, nur in II IV Macc öfter gebraucht, im NT vereinzelt bei Mt Lc Act I Joh, bei Paulus niemals vorkommend. Zu ὤφειλεν vgl. ἔπρεπεν 10. ὁμοιωθῆναι heißt nicht ähnlich-, sondern gleichgestaltet werden Act 14 11 vgl. ὁμοίωμα Rom 8 3 Phil 2 7. Die Identität ist vollkommen gedacht vgl. Artemidor. Oneirocrit. I 13 παῖδα αὐτῷ γενήσεσθαι ὅμοιον κατὰ πάντα. Zum erstenmal tritt nun die Bezeichnung ἀρχιερεύς für Christus auf s. Exk. zu 1 4; knapp und erschöpfend wird seine Funktion angegeben. Der Wortstellung wegen könnte man ἐλεήμων auch selbständig fassen; doch hat das die üble Folge, daß Christus erst durch seine Menschwerdung barmherzig geworden wäre. Zu ἐλεήμων ergänze τὰ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους und zu beiden Bestimmungen vgl. Xenophon de rep. Lac. 13 11 βασιλεῖ οὐδὲν ἄλλο ἔργον καταλείπεται . . . . ἢ ἱερεῖ μὲν τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναι, στρατηγῷ δὲ τὰ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους, Joseph. Ant. IX 11 2, § 236 οὗτος ὁ βασιλεὺς (sc. Ἰωσᾶς) . . . . εὐσεβὴς μὲν τὰ πρὸς τὸν θεόν, δίκαιος δὲ τὰ πρὸς ἀνθρώπους ὑπῆρχεν, ἐπιμελὴς δὲ τῶν κατὰ πόλιν, Pap. München bei Mitteis-Wilcken I 2, No. 109 3. τὰ πρὸς τὸν θεόν auch 5 1 Ex 4 16 18 19 Rom 15 17. πιστός ist Christus in seinem Verhältnis zu Gott, also ist treu gemeint; daß er auch für die Menschen vertrauenswürdig ist, ist dann nur indirekt gesagt. ἱλάσκεσθαι im NT nur noch Lc 18 13, in LXX mehrfach, zumeist für כִּפֶּר und פָּלַח; zum Objekt vgl. Ps 64 4 und Deißmann Neue Bibelstudien 52. ἱλ. τὰς ἁμαρτ. τοῦ λαοῦ ist das Amt des zwischen Gott und den Menschen vermittelnden Hohenpriesters Lev 16 17 Philo de spec. leg. I 116 p. 230 βούλεται γὰρ αὐτὸν (sc. τὸν ἀρχιερέα) ὁ νόμος μείζονος μεμοιρᾶσθαι φύσεως ἢ κατ᾽ ἄνθρωπον, ἐγγυτέρω προσιόντα τῆς θείας, μεθόριον, εἰ δεῖ τἀληθὲς λέγειν, ἀμφοῖν ἵνα διὰ μέσου τινὸς ἄνθρωποι μὲν ἱλάσκωνται θεόν, θεὸς δὲ τὰς χάριτας ἀνθρώποις ὑποδιακόνῳ τινὶ χρώμενος ὀργῇ καὶ χορηγῇ. **18** Nun erst wird deutlich, warum ein solcher Heilbringer gleiche Natur mit uns Menschen haben mußte: Beistand in Versuchungen kann er nur leisten, wenn er ihnen selbst einmal ausgesetzt war. Die Versuchungen Christi sind mit seiner Passion verbunden zu denken; „unter Versuchungen gelitten“ wäre wohl anders ausgedrückt worden; weiteres s. zu 4 15. ἐν ᾧ (vgl. Rom 2 1) ist

wohl besser mit ἐν τούτῳ ὅτι aufzulösen, zur Sache vgl. Oecumenius πείρᾳ μαθὼν τί ἐστι τὸ πειρασμοῖς περιπεσεῖν. πάσχειν wird von Christus hier noch 5 8 9 26 13 12 gebraucht, auch in I Petr kommt es mehrfach vor, sowie bei den Synoptikern und in Act, dagegen in bezug auf Christus nie bei Paulus. Zu βοηθῆσαι vgl. Philo quis rer. div. haer. 58 p. 481 χρεῖος δ' ἐστὶν οὐ μετρίως ὁ πεπλασμένος ἡμῶν χοῦς καὶ ἀναδεδευμένος αἵματι βοηθείας τῆς ἐκ θεοῦ, de cher. 39 p. 146 λόγον ἡ φύσις δυνατώτατον σύμμαχον ἀνθρώπῳ δημιουργήσασα τὸν μὲν αὐτῷ χρῆσθαι δυνάμενον ὀρθῶς ἀπέδειξεν εὐδαίμονα καὶ λογικὸν ὄντως, τὸν δὲ μὴ δυνάμενον ἄλογόν τε καὶ κακοδαίμονα. Das βοηθῆσαι ist mit ἱλάσκεσθαι nicht identisch, muß aber einen Zusammenhang damit haben; da Versuchungen Anreizungen zur Sünde sind, bedeutet die Hilfe Stärkung der schwachen Menschen im Kampf wider die Sünde Ps 78 9 I Clem 36 1, also Verhinderung eines Rückfalls in Sünde. Daß die Sünden der Christen immer wieder Sühnung finden, ist nicht gesagt. Für solch helfendes und verhütendes Eingreifen des himmlischen Herrn ist natürlich sein Menschgewesensein von hoher Bedeutung. Zu vergleichen ist Corp. Hermet. I (Poimandres) 22, wo der Νοῦς den Frommen seinen Beistand wider die schädlichen und schimpflichen Triebe verheißt.

Christusmythe und geschichtlicher Jesus im Hebr: 1. Auch der Hebr könnte zu der Rede Anlaß geben, daß die urchristliche Theologie keinen historischen Jesus, sondern nur ein wunderbar über die Erde gehendes mythisches Christuswesen kannte (vgl. Exk. zu 1 4. Drews Christusmythe II S. 79. WBSmith Ecce Deus S. 97). Zwar ist Jesus (ohne weiteres Attribut) in Hebr eine der gebräuchlichsten Bezeichnungen für die Person des Erlösers (8 mal, nämlich 2 9 3 1 6 20 7 22 10 19 12 2. 24 13 12; daneben Jesus Christus 3 mal 10 10 13 8. 21, Jesus der Sohn Gottes 4 14, unser Herr Jesus 13 20, Christus allein 9 mal 3 6. 14 5 5 6 1 9 11. 14. 24. 28 11 26, Herr allein 1 10 = Ps 101 26 2 3, unser Herr 1 mal 7 14), aber von „Jesus" heißt es, daß er uns voran ins „Innere des Vorhangs" hineingegangen sei 6 20 und durch sein Blut auch uns einen neuen lebendigen Weg durch den Vorhang gebahnt habe 10 19, daß er die Schmach des Kreuzes der ihm zu Gebote stehenden himmlischen Freude vorgezogen habe und nun im Himmel zur Rechten Gottes throne 12 2 f., daß er als Apostel und Hoherpriester Gegenstand unsres Bekenntnisses sei 3 1, daß er im Gegensatz zu den menschlichen Priestern ewig bleibe und sein Priestertum nie verliere 7 24 usw. Das hat alles offenbar mit einem geschichtlich-menschlichen Jesus nichts zu tun. Der „Jesus" des Hebr ist kein Mensch, der durch seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Wirksamkeit, sein Leiden nachhaltigen Eindruck auf die Zurückbleibenden gemacht, sondern ein Himmelswesen, das sich auf die Erde herabgelassen, in Fleisch und Blut gekleidet hat 2 14. Aus dieser Episode seines Erdenlebens ist, abgesehen von einer kurzen Erwähnung seiner Heilspredigt 2 3, nur das Leiden und Sterben von Bedeutung 1 3 2 10. 14. 18 5 7 f. 10 12 12 2 13 12, aber auch dies ist gar nicht zu trennen von seiner alsbald erfolgenden Verklärung 2 9, von seiner Rückkehr in den Himmel 4 14 9 11 f. 24, von seiner Ernennung zum Hohenpriester 5 10, von seinem hohenpriesterlichen Walten im himmlischen Heiligtum 9 24 2 18 4 15 f., von seiner feierlichen Inthronisation zur Rechten Gottes 1 3 10 12 12 2. Die eigentliche Würde Jesu ist in seinem Hohenpriestertum beschlossen, und dieses hat zwar das Erdenleben zur Voraussetzung, ist aber ganz und gar in die himmlischen Sphären verlegt, also mythisch gedacht. Der Hohepriester Jesus ist nur in dem Sinne eine geschichtliche Person, wie es der im Himmel zum Priester geweihte Levi oder die im Himmel des Sühnedienstes waltenden Engel sind s. Exk. zu 8 2. Natürlich ist dem Vf. das Erdenleben Jesu etwas Wirkliches gewesen, aber daß er aus reicher konkreter evangelischer Ueberlieferung schöpfe, ist anscheinend nirgends zwingend zu erweisen; vielmehr kann man sein Wissen um das „Leben Jesu" zur Genüge aus dem überlieferten Messiasmythus und der LXX ableiten. So kann

sich schon die Realität seiner Menschwerdung einfach aus ihrer Notwendigkeit ergeben haben: wer den Teufel, den Herrn des Todes vernichten, und als Hoherpriester vom Himmel her den Menschen als seinen Brüdern in rechter Gesinnung auf der Erde beistehen will, muß Mensch gewesen sein 2 11—18. Welche Gedanken den vom Himmel herabkommenden Jesus bei seiner Menschwerdung bewegten, ist aus Js 8 17 f. Ps 21 23 39 7—9 zu erfahren 2 12 f. 10 5—10. Daß er aus Juda hervorgegangen sei 7 14, stand Gen 49 10 Num 24 17 zu lesen. Seine Versuchungen 2 18 4 15 waren durch mythische Tradition gegeben. Seine Predigt über die σωτηρία 2 3 liegt hin und her in der LXX verstreut vor. Sein Wehklagen in Todesangst 5 7 war aus Ps 21 zu entnehmen; daß er auf sein Leiden hin erhöht und zum Sohn und Hohenpriester proklamiert worden sei 2 9 f. 5 5—10, ergab eine Kombination der messianischen Psalmen 21. 2. 8. 109. Aus Ps 2 1 ff. kann auch der „Widerspruch der Sünder“ 12 3 geschöpft sein. Sein Leiden außerhalb der Stadt 13 12 entspricht der alttestamentlichen Opfervorschrift 13 11. Zur rechten Würdigung des Tatbestandes muß man sich weiter klar machen, was in Hebr fehlt. Nirgends wird ein Herrenwort zitiert, das aus der evangelischen Tradition herstammt (vgl. besonders zu 2 12 und zu 4 9), nicht einmal Anspielungen sind zu verzeichnen; die in Hebr wichtigen theologischen Begriffe κληρονόμος 1 2, αἷμα τῆς διαθήκης 9 20 10 29 13 20, λύτρωσις 9 12 sind nicht aus Mc 12 7 Par., 14 24 Par. oder 10 45 Par., sondern wieder aus LXX entnommen. Nirgends kehren konkrete Namen und Situationen aus der evangelischen Erzählung wieder (5 7 und 13 13 kann jedenfalls anders erklärt werden); ja gerade bei der Besprechung des Todes drängt alles von dem Passionsbericht der Evangelien ab. Zwar ist die handelnde Hauptperson, die den Tod herbeiführt, auch in Hebr ein Hoherpriester; aber der Hohepriester ist Jesus selbst. Die ganze Darstellung würde zusammenfallen oder wesentlich verschoben werden, wollte man die Tradition der Evangelien heranziehen, wonach Jesus von dem jüdischen Hohenpriester zum Tode verurteilt worden ist Mc 14 53 ff. Par. Der Jesus des Hebr ist weder von einem Hohenpriester gerichtet, noch von einem römischen Prokurator ans Kreuz gebracht worden, sondern hat sich selbst als Opfer dargebracht und ist selbst als Hoherpriester mit seinem Blut in das Allerheiligste gegangen 9 11 f. 3. So scheint's, als ginge die ganze Theologie des Hebr in der „Christusmythe“ auf. Dem widerstrebt erfolgreich eigentlich nur, daß der Vf. zweimal die Erscheinung Christi auf Erden als Ereignis seiner Zeit bezeichnet: das Ende der Zeiten, da Gott nun endlich in seinem Sohne gesprochen hat, ist Gegenwart (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων 1 2) und den unmittelbaren Ohrenzeugen dieser Gottesverkündigung des Herrn verdanken Vf. und Leser ihre sichere Kunde vom Heil 2 3. Also muß doch ein geschichtliches Menschenleben aus jüngster Vergangenheit vorgelegen haben, das von der Christusmythe ergriffen ward. Wären wir nun freilich auf Hebr allein angewiesen worden, so würden wir nur ein ganz undeutliches Bild von diesem geschichtlichen Jesus gewinnen können: wir würden vermuten, daß er seiner Herkunft nach Jude war 7 14, daß er als eschatologischer Bußprediger auftrat 2 3 6 1 f., daß er nach heftigem Gebetskampf einem schweren Leiden sich unterwarf 5 7 f., daß er vielleicht dabei das Tor einer Stadt, wahrscheinlich Jerusalem, durchschreiten mußte 13 12 und daß er seinen Tod am Kreuze fand 12 2. Wie es nun freilich kam, daß dieser Prediger und Märtyrer nach seinem Tode von seinen Anhängern als Messias, als Gottes ewiger Sohn, als gegenwärtiger Throngenosse Gottes und himmlischer Hoherpriester gefeiert wurde, wäre aus Hebr allein nicht zu erklären. Aber als unvorstellbar könnte der vorauszusetzende Prozeß der Vergöttlichung eines Menschen auch nach Hebr nicht gelten; der Historiker müßte annehmen, daß in der Art seiner Predigt und seines Auftretens bis zum Tod Motive wahrzunehmen waren, die Anlaß geben mußten, seine Erscheinung als die des Messias zu deuten, so daß sein irdisches Wesen nur als vorübergehende Inkarnation des himmlischen Gottes-

sohns gefaßt ward. 3. Nun ist es erlaubt, die auch nach Hebr anzunehmenden geschichtlichen Daten mit den Evangelien zu vergleichen. Daß der Herr von der σωτηρία gepredigt 2 3, erscheint nun als eine zutreffende Charakterisierung der synoptischen Reichgottespredigt, nur ist der eigentliche „Anfänger" dieser Predigt, Johannes, in Hebr ignoriert. Ueber die Versuchungen 2 18 4 15 geben die Evangelien ein anschauliches Bild, freilich hat schon da der Mythus es gestaltet (s. Exk. zu 4 15). Das Schreien des geängsteten Beters 5 7 scheint eine der ergreifendsten Erzählungen der Synoptiker widerzuspiegeln, nur ist nicht sicher, ob der Vf. dieselbe Tradition vor Augen hatte (s. z. St.). Der „Widerspruch der Sünder" 12 3 scheint nicht nur von der Passionsgeschichte, sondern auch von den vielen die Passion vorbereitenden Konfliktsgeschichten abgenommen zu sein. Und nicht nur das Kreuz 12 2, sondern auch seine Stätte außerhalb Jerusalems 13 12 wird von dem Vf. berührt. Indes lehrt gerade der Vergleich mit den Evangelien, wie wenig diese konkrete historische Tradition das Denken des Vf.s beeinflußt. Der Hinweis auf die Predigt Jesu 2 3 hat den Vf. doch nicht veranlaßt, aus dem Inhalt dieser Verkündigung zu schöpfen. Die LXX und die aus ihr direkt sowie aus weiteren theologischen Spekulationen gewonnene Lehre hat die geschichtliche Ueberlieferung von Jesus überdeckt, ja sogar bis auf die wenigen Momente, die wir aufzählten, verdrängt. Im Mittelpunkt seiner Anschauung und Verehrung steht nicht der geschichtliche Jesus, der in Galiläa und Jerusalem seine messianische Botschaft ausrichtete und vom jüdischen Hohenpriester und römischen Prokurator ans Kreuz gebracht ward, sondern der himmlische Gottessohn, der nach Beendigung der Tage seines Fleisches (5 7) sich geopfert hat, mit seinem Blut in den Himmel gestiegen ist und als wahrer Hoherpriester im himmlischen Heiligtum waltet. Der Christusglaube des Hebr ist also von einer Spekulation getragen, die eine geschichtliche Ueberlieferung in sich aufgesogen hat. Die Verbindung von Mythus und Geschichte ist eng gezogen, ein „Hiatus zwischen der spekulativen Konstruktion von oben, die auf den präexistenten, weltschaffenden Sohn, und der geschichtlichen Tradition von unten, welche auf das Leben Jesu führt" (Holtzmann NtlTh. ²II 337 vgl. Pfleiderer Urchristentum ²II 201 f., auch Völter s. Einl IV 2, der die Disharmonie zum Ausgangspunkt seiner Quellenscheidung macht), ist eigentlich nicht wahrzunehmen. Zwar ist die Erniedrigung Jesu in den Tagen seines Fleisches so stark betont und so lebendig veranschaulicht 2 9 ff. 5 2 ff., daß man mit dem Hinweis auf Ps 21 Jes 53 doch wohl nicht auskommt, vielmehr auf eine dem Mythus ursprünglich nicht homogene Geschichtsüberlieferung gewiesen wird, aber diese ist der dogmatischen Gesamtanschauung vorzüglich angeglichen, indem erklärt wird, warum das Gotteswesen Mensch werden mußte 2 14—18 und wie sein Leidenskampf mit der Ernennung zum himmlischen Hohenpriester und dem Gewinn einer ewigen Erlösung gekrönt ward 5 9 f. 9 12. Ja es ist sogar festzustellen, wie dem himmlischen Hohenpriester die Erinnerung an sein leidenvolles und versuchungsreiches Erdendasein noch jetzt möglich ist und ein ersprießliches Walten eigentlich erst ermöglicht 2 17 f. 4 15 f., daher auch für den Gläubigen der Gedanke an den vorbildlich leidenden Jesus 12 2 ebenso wertvoll ist wie der Aufblick zu dem himmlischen Vorläufer und seine Nachfolge 6 20. Es gibt eigentlich nur eine Wendung, die mit dem mythisch-geschichtlichen Christusbilde des Hebr nicht recht harmoniert, ἔμαθεν . . . τὴν ὑπακοήν 5 8, hier schimmert eine ältere Anschauung durch, die dem geschichtlichen Tatbestande entspricht und die von dem Vf. nicht ganz preisgegeben wurde, weil er noch eine Empfindung für ihren religiös-pädagogischen Wert besaß s. Exk. zu 1 4. Exk. zu 4 15, zu 5 8 und 5 9. VonSoden in den Theol. Abhandlungen CvWeizsäcker dargebr. 119 f. Frey Die Glaubwürdigkeit der Ueberlieferung über Jesus 1911 35—37. FDibelius 14—42. Feine Neutest. Theol. ²650. Moe Paulus und die evang. Geschichte (1912) 39 f.

3 Daher, heilige Brüder, Genossen der himmlischen Berufung, schaut
hin auf den Boten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses, Jesus, der
2 da treu seinem Schöpfer (gewesen) ist, wie auch »Moses in seinem gan-

III 1—IV 13 Erste Abschweifung: Eine durch die hohepriesterliche Würde angeregte Vergleichung Christi mit Moses leitet zu einer paränetischen Ausführung über Ps 94 über: es gilt durch Festhalten am Bekenntnis dem schlimmen Geschick der Generation des Moses zu entgehen und die noch immer ausstehende Ruhe durch Gehorsam zu gewinnen. Vgl. Einl. IV 2. **III 1—6** Haltet fest an Christus, der größer ist als Moses. Der Vergleich mit Mose war dem Vf. durch seine ganze Heilstheologie nahegelegt. Eine falsche Lehre, die Moses gegen Christus ausspielte oder auch nur auf gleiche Stufe mit ihm stellte, wird nicht bekämpft. Sie wäre ja grundstürzend gewesen und hätte nicht mit so wenig Worten 3. 5 f. abgetan werden können. **1** ὅθεν zeigt an, daß zum zweitenmal (vgl. 1 1—14 und 2 1—4) aus einer theologischen Betrachtung — 2 5—14 war rein theoretisch gehalten — praktische Folgerungen für die Leser oder Hörer gezogen werden vgl. II Clem 5 1. Während die erste Paränese Schreiber und Leser zusammenfaßte, werden hier die Leser mit einer feierlichen Anrede zum ersten Male apostrophiert: die Aussonderung und hohe Bestimmung wird ihnen ins Gewissen gelegt. Ausdrücklich benennende Anreden finden sich nur noch 3 12 10 19 13 32 (ἀδελφοί) und 6 9 (ἀγαπητοί) κλῆσις ἐπουράνιος ist Einladung in den Himmel vgl. Phil 3 14 Eph 4 1. 4 II Tim 1 9. ἐπουράνιος in Hebr mehrfach, dsgl. in LXX II—IV Macc Ps 67 14 Dan 4 23 Theod., im NT Mt Joh je 1 mal, I Cor Eph mehrmals, Phil 1 mal II Tim 4 18. κατανοήσατε Lc 12 24. 27 I Clem 47 5. Zu ἀρχιερέα . . . Ἰησοῦν vgl. Joseph. Bell. IV 4 3 § 238 ὁ μετὰ Ἄνανον γεραίτατος τῶν ἀρχιερέων Ἰησοῦς, 5 2 § 322. ἀπόστολος als Bezeichnung Jesu ebenso singulär wie ἀρχιερεύς, erst bei Justin. Apol. I 12 9 63 10 und bei Pantänus (s. Einl. I 1) begegnet es wieder. Der Gedanke ist allgemein bekannt, wird aber mit dem Verbum ausgedrückt Mc 9 37 Par. Mt 15 24 Lc 10 19 Joh 3 17 u. ö. s. zu Joh 1 6 Gal 4 4 I Clem 42 1 f. II Clem 20 5; das Substantiv ward sonst auf Christus nicht angewandt, weil es für dessen Sendlinge eingebürgert war vgl. I Clem 42 1 Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη. 2 ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ Χριστοῦ. Diese ἀπόστολοι spielen indes in Hebr keine Rolle, nur 2 3 werden sie flüchtig erwähnt, aber als ἀκούσαντες, in 11, 12 und 13 könnte man ihre Erwähnung vermissen. Auch der Vf. wird kein κλητὸς ἀπόστολος gewesen sein. ὁμολογία hier und 4 14 10 23 (vgl. z. St.) ist ein in Worte gefaßtes Bekenntnis, in dem die Heilsüberlieferungen und Heilserwartungen der christlichen Gemeinde zum Ausdruck kamen; für den Wortlaut, den der Vf. des Hebr voraussetzt, ist aus dem Zusammenhang nichts zu gewinnen; nur dies ist festzustellen, daß von Jesus Christus dem Erlöser und von dem durch ihn versicherten Heil darin die Rede war (ὁμολογίας freier Genitiv der Zugehörigkeit: von dem das Bekenntnis handelt, den es nennt) vgl. ASeeberg Katechismus der Urchristenheit 142—151. Bei Philo de somn. I 219 p. 654 ist τῆς ὁμολογίας zu ὁ μέγας ἀρχιερεύς in einigen Hdschr. nach Hebr 3 1 eingefügt. **2** Im folgenden Anknüpfung an Js 17 7 und Num 12 7; letztere Stelle wird auch von Philo leg. all. III 204 p. 128 zitiert vgl. auch Clem. Hom. II 52 s. zu 11 2. ὅλῳ wird in B sah cop u. a. gestrichen. Die Treue Christi gegen Gott (vgl. Joh 5 19 8 28 u. ö.) ist für sein Mittlertum wichtig 2 17. Daß Gott der Schöpfer Jesu genannt wird (nach Num 12 7 vgl. noch Dt 32 15 Ps 149 2 I Reg 12 6 Js 51 13 Sir 39 5 43 5—11), ist neben 1 2 f. auffallend, doch vgl. Prov 8 22 Act 2 36; vielleicht denkt der Vf. nur an den Menschgewordnen. ὡς καὶ wird auf πιστόν zu beschränken sein, sonst ist Philo de vita Mos.

»zen Hause«. Ist er doch einer reicheren Herrlichkeit gewürdigt worden 3
als Moses, wie denn reichere Ehre als das Haus sein Erbauer hat.
Denn jedes Haus wird von jemandem erbaut, der aber alles gebaut hat, 4
ist Gott. Nun »Moses (war) treu in seinem ganzen Hause als Diener« 5
zum Zeugnis der künftigen Offenbarungen, Christus aber (ist es) als 6
der Sohn über sein Haus, dessen Haus wir sind, wenn wir die Zuversicht und das Rühmen (unserer) Hoffnung [bis zum Ende fest] bewah-

II 3—5 p. 135 (Moses als ἀρχιερεύς) zu vergleichen. **3** Nun erst wird die Ueberordnung Jesu über Moses hervorgehoben. Die Begründung: Moses gehört als Angestellter zum Hause — Jesus ist sein Erbauer. Das Haus scheint nach Num 12 7 die Stiftshütte zu sein, man kann aber auch an die von dem vorgeschichtlichen Jesus gestiftete Gemeinde vgl. 6 oder sogar an die von dem Sohn geschaffene Welt 1 2. 10 denken vgl. Philo de poster. Caini 5 p. 227 θεοῦ δὲ οἶκος αἰσθητὸς τίς ἂν εἴη πλὴν ὅδε ὁ κόσμος; de plant. 50 p. 337; de somn. I 185 p. 648. Zu δόξης ἠξίωται vgl. I Tim 5 17. Zu δόξα und τιμή vgl. 2 7. 9 = Ps 8 7, zur δόξα bei Moses Ex 34 29—35 II Cor 3 7—18. Joseph. Ant. II 11 2 § 258. Zur Form vgl. Philo de plant. 68 p. 340. **4** Ein Zwischengedanke: der Beweis für das Vorhandensein eines göttlichen Weltschöpfers aus der Analogie des menschlichen Baumeisters. Durch die Betonung, daß Gott der Allschöpfer sei, kommt eine Unstimmigkeit in die Beweisführung hinein, nach 3 erwartet man den Sohn. Zur Sache vgl. Plato Tim. 5 p. 28 C Cic. Tusc. I 68—70 Clem. Hom. VI 25. **5** Weitere Begründung für 3ª: Moses steht unter Jesus, weil er nur als Diener in dem Hause (der Stiftshütte = Gemeinde?) beschäftigt war und künftige Offenbarungen zu bezeugen hatte; Jesus dagegen ist Sohn 1 5 f. und Erfüller der Offenbarung. Zu μαρτύριον vgl. LXX ἡ σκήνη τοῦ μαρτυρίου z. B. Num 12 5. θεράπων für Moses Num 12 7 Ex 4 10 Sap 10 16 Barn 14 4. **6** Nun erst wird das Haus in seiner jetzigen Bedeutung definiert; auch sie ist nicht sicher zu bestimmen: es kann der einzelne gemeint sein, in dem Christus mit seinem Geiste wohnt — vgl. I Cor 3 16 f. 6 19 Barn 6 15 16 8—10 Philo de cher. 101 p. 157, 106 p. 158 τοιούτου κατασκευασθέντος οἴκου παρὰ τῷ θνητῷ γένει, χρηστῶν ἐλπίδων τἀπίγεια πάντα ἀναπλησθήσεται κάθοδον δυνάμεων θεοῦ προσδοκήσαντα, de somn. I 149 p. 643 σπούδαζε οὖν, ὦ ψυχή, θεοῦ οἶκος γενέσθαι, ἱερὸν ἅγιον, ἐνδιαίτημα κάλλιστον· ἴσως γὰρ ἴσως ὃν ὁ κόσμος ἅπας, καὶ σὺ οἰκοδεσπότην σχήσεις ἐπιμελούμενον τῆς ἰδίας οἰκίας, ὡς εὐερκεστάτη καὶ ἀπήμων εἰσαεὶ διαφυλάττοιτο — oder die Gemeinde, zu der der einzelne gehört vgl. I Petr 2 5 4 17 I Tim 3 15. ἡμεῖς kann Betonung haben und an die Bevorzugung der Christen vor den verworfenen Juden erinnern vgl. 2 2 f. 10 39 12 25 und Barn 4 6, doch zeigt die Fortsetzung sofort, daß diese Erhebung noch keine endgültige ist, sondern das Beharren der Einzelnen in ihrer Hoffnungsfreudigkeit zur Bedingung hat. Χριστός erscheint in Hebr hier zum erstenmal s. Exk. zu 2 18. Christentum ist, subjektiv genommen, wesentlich Zukunftsglaube; alle Ermahnungen in Hebr zielen dahin, diese Hoffnung zu stärken, weil von ihrem Bestand das Heil der einzelnen abhängt vgl. 3 14 4 1. 11 6 11 10 23. 25. 35 12 11. 28. καύχημα τῆς ἐλπίδος kann nach Rom 5 2 erklärt werden, doch braucht man literarische Abhängigkeit nicht anzunehmen. Zur Forderung der Ausdauer vgl. Aristeas 187 Philo de praem. et poen. 13 p. 410 μόνος δ' ἀποδοχῆς ἄξιος ὁ ἀναθεὶς τὴν ἐλπίδα θεῷ καὶ ὡς αἰτίῳ τῆς γενέσεως αὐτῆς καὶ ὡς ἀσινῆ καὶ ἀδιάφθορον ἱκανῷ μόνῳ διαφυλάξαι, quis rer. div. haer. 108 p. 487 Hermas Sim. IX 27 3 Clem. ad Jac. 10. μέχρι τέλους βεβαίαν kehrt 14 wieder und fehlt hier in B; die Worte können aus 14 eingetragen sein. **III 7—IV 13** Die letzte Mah-

7 ren. Daher (gilt) wie der heilige Geist sagt: »Heute, wenn ihr seine
8 »Stimme hört, verhärtet nicht eure Herzen wie (einst) bei der Erbit-
9 »terung am Tag der Versuchung in der Wüste, wo eure Väter (mich)
10 »versuchten mit Proben, obgleich sie meine Werke vierzig Jahre ge-
»sehen hatten. Deshalb ergrimmte ich über dies Geschlecht und sprach:
»immer gehen sie irre in ihrem Herzen. Sie aber verstanden meine
11 »Wege nicht, daher ich schwor in meinem Zorn: nimmer sollen sie in
12 »meine Ruhe eingehen.« Sehet zu, Brüder, daß ja nicht etwa bei einem
von euch ein schlechtes, ungläubiges Herz da sei, (erwiesen) im Abfall vom

---

nung wird durch eine Betrachtung über Ps 94 7—11 illustriert und dringlich gemacht; der Psalm erinnert ja doch daran, daß schon einmal ein erwähltes Geschlecht verworfen ward. **7—11** Der in LXX als αἶνος ᾠδῆς Δαυείδ bezeichnete Ps 94 7—11 gilt als Ausspruch des h. Geistes vgl. 9 8 10 15 Act 4 25 28 25 Mc 12 36 = Mt 22 43. Der Text entspricht im ganzen der LXX, nur ist 9 ἐν δοκιμασίᾳ für LXX ἐδοκίμασαν gesetzt, 10 διό zugefügt, ταύτῃ für ἐκείνῃ, αὐτοί δέ für καὶ αὐτοί LXX B gesetzt. Die Aenderungen sind nicht der Auslegung wegen vorgenommen, der Vf. zitierte unabsichtlich ungenau oder hatte einen eignen Text. ἐν τῷ παραπικρασμῷ 8 = LXX ist Uebersetzung von „in Meriba“, τοῦ πειρασμοῦ = LXX Wiedergabe von „Massa“ vgl. Ex 17 1 ff. οὗ kann ubi oder Attraktion von πειρασμοῦ sein. κατά = LXX Uebersetzung von ב. Nach dem Urtext gehören die 40 Jahre zum folgenden: „40 Jahre hatte ich Ekel an diesem Geschlecht“ (Kautzsch), so auch Hebr 17; nach Hebr 10 = LXX sind die 40 Jahre Zeiten göttlicher Wunderoffenbarung, und die Verwerfung erfolgte erst an ihrem Ende. παραπικρασμός, in der Bibel nur in diesem Zitat, ist Erbitterung, die in Gott hervorgerufen wurde. Die δοκιμασία bezieht sich doch wohl auf dies helfende, nicht auf das strafende Eingreifen Gottes Ex 17 7. προσοχθίζειν Ekel empfinden, Unwillen hegen, in LXX häufig, in urchristlicher Literatur nur noch Hermas Sim. IX 7 6. ὡς = אֲשֶׁר, Robertson Gramm. § 161 läßt die Bedeutung „daher“ und „als“ zu. εἰ = אִם, im NT nur noch Mc 8 12; zum Schwur vgl. Num 14 23. **12—IV 11** Auslegung und Anwendung. Ps 94 7—11 gilt als Verwarnung im Blick auf das Gericht über die Wüstengeneration auch der Christengemeinde: auch ihr ist der Eingang in die Ruhe verheißen, auch sie kann ihn verfehlen. Man hat noch eine besondere Beziehung in den 40 Jahren finden wollen: „diese“ Generation (absichtlich korrigiert) sind die Zeitgenossen des Vf.s, die Juden, die 40 Jahre lang, von 30—70 p. Chr., die Erlösungstaten Gottes zuerst in der Person Jesu, dann in der von Wundern begleiteten Predigt der Apostel angeschaut haben vgl. 2 4, verstockt geblieben und nun im Jahre 70 von Gott gerichtet worden sind Zahn Einl. II 131. 142. Dagegen spricht 1., daß die Auslegung des Vf.s diese seine Beziehung nirgends auch nur andeutet, daß 2. die Jahre 30—70 kaum als eine neue Periode göttlicher Wunderoffenbarungen angesehen werden können, 3. daß das Ereignis von 70 p. Chr., auf das doch alles ankommt, nirgends auch nur andeutungsweise erwähnt wird, und 4., daß die Juden, deren Beispiel den Lesern warnend vorgehalten wird, in 3 16—19 4 2. 6 eben nur die Zeitgenossen des Moses sind, nicht ihre eigenen Zeitgenossen. **12** Die Gefahr ist auch hier deutlich Rückfall in vollen Unglauben analog der jüdischen Wüstengeneration, nicht ins Judentum vgl. 2 2 f., denn auch das strenge Judentum hält noch an dem lebendigen Gotte fest Rom 10 2. μὴ βλέπετε mit Futurum wie Col 2 8. ἔν τινι ὑμῶν vgl. τὶς 4 11 12 15, τισίν 10 25 zeigt

lebendigen Gott, sondern stärket einander jeden Tag, solange es heute 13
heißt, damit keiner von euch verhärtet werde durch den Betrug der
Sünde. Denn Christi Genossen sind wir geworden, wenn wir wirklich 14
die Zuversicht (von) Anfang bis zum Ende fest bewahren. Wenn es 15
heißt »heute, wenn ihr seine Stimme hört, verstockt nicht eure Herzen
»wie bei der Erbitterung« — (so frage ich): Wer (waren) denn diejenigen, 16
die (die Stimme) hörten, aber (Gott) erbitterten? (Waren) es nicht alle, die
aus Aegypten durch Moses ausgeführt worden waren? Ueber welche aber 17
war er ergrimmt vierzig Jahre? (War er's) nicht über die Sünder, deren
Leiber (dann) in der Wüste fielen? Welchen aber schwor er, daß sie 18

an, daß es sich nicht um eine zusammenhängende, vom rechten Glauben abführende Bewegung handelt, sondern um das Irrewerden einzelner. καρδία πονηρὰ ἀπιστίας klingt wie Judengriechisch vgl. zu 1 2 und Blaß Gramm. § 35, 5, doch hat auch das klassische Griechisch Beispiele vgl. Moulton Einl. in die Sprache des NT 113, der Sophocl. Oed. Rex 532 f. τοσόνδ' ἔχεις τόλμης πρόσωπον zitiert. ἐν τῷ ἀποστῆναι = ἀφεστηκυῖα, über die Wendung vgl. Blaß § 71, 7 und Moulton 341. ἀποστῆναι ἀπὸ τοῦ θεοῦ ζῶντος auch Hermas Vis. II 3 2 vgl. III 7 2, doch braucht Hermas die Redensart nicht aus Hebr kennen gelernt zu haben. **13** Der religiösen Erschlaffung wird am besten durch gegenseitigen Zuspruch, also Pflege der religiösen Gemeinschaft vorgebeugt, woran es nach 10 25 bei manchen gefehlt hat. Vf. setzt tägliches Zusammentreffen von Christen voraus. ἑαυτοὺς = ἀλλήλους vgl. I Thess 4 18 5 11. Das „heute" ist die Frist zwischen Bekehrung und Endgericht, in der die Möglichkeit der Befestigung, aber auch des Abfalls gegeben ist. Hier kommt die Auslegung des Hebr der Philos (s. zu 1 5) schon näher. Ueber σήμερον in der Paränese Epictets vgl. Diss. IV 12 1 und dazu Bonhöffer Epictet und das NT 329 f. Die Verhärtung, die bei einzelnen droht, tritt ein durch Vorspiegelungen, die von der Sünde ausgehen vgl. Gen 3 1—4. 13 Mc 4 19 = Mt 13 22 II Thess 2 10 Eph 4 22. ἄχρις οὗ „solange als" wie Plutarch de exilio 7 p. 601 E. παρακαλεῖτε . . . καλεῖται ein Wortspiel, wie deren mehrere vorkommen vgl. noch 4 12 τομώτερος . . . δίστομον, 5 8 ἔμαθεν . . . ἔπαθεν, 5 14 καλοῦ τε καὶ κακοῦ, 9 10 βρώμασιν . . . πόμασιν, 9 28 προσενεχθείς . . . ἀνενεγκεῖν, 10 38 f. ὑποστείληται . . . ὑποστολῆς, 12 3 f. ἐκλυόμενοι . . . ἐκλέλησθε, 12 22 ὄρει καὶ πόλει, 13 14 μένουσαν . . . μέλλουσαν. **14** Als Genossen Christi (vgl. Joh 13 8; die Wendung verbindet Genossenschaft und Anteilschaft) haben die Gläubigen natürlich Eingang in die Ruhe Gottes. Die Frage ist nur, ob sie in dem Verbande bleiben vgl. Rom 8 17. Nach I Cor 10 4 wären schon die Juden in der Wüste μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ gewesen. ὑπόστασις ist hier nach Analogie von 3 6 Zuversicht, Ueberzeugung s. zu II Cor 9 4, nicht Wesen, Verhältnis sc. die Genossenschaft Christi. τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως = τὴν κατ' ἀρχὴν ὑπόστασιν cf. I Tim 5 12 Apoc 2 4. **15—19** Genauere Auslegung. **15** ἐν τῷ λέγεσθαι (vgl. zu Act 8 6) findet keine korrekte Vollendung, denn auch μὴ σκληρύνητε κτλ. gehört zum Zitat; man muß ergänzen, wie oben geschehen, oder: ‚so ist darauf zu achten'. **16—18** sind Fragen und Antworten. Der Ausleger lenkt die Aufmerksamkeit auf die Menschen, über die das angedrohte Gericht hereinbrach vgl. I Cor 10 1 ff., und zwar kennzeichnet die erste Frage die Personen, die zweite und dritte ihr Vergehen. Freilich scheint ἀλλ' nicht τίνες, sondern τινές vorauszusetzen vgl. Rom 3 3 11 17 I Cor 10 7—9; aber das wäre sachlich falsch. Blaß Gramm. [2]§ 77, 13 vermutet, daß ἀλλ', das Pesch. fehlt, eingeschoben sei, weil man fälschlich τινές las. Zur Sache vgl.

19 nicht in seine Ruhe eingehen sollten, als den Ungehorsamen? Und so
4 sehen wir, daß sie wegen (ihres) Unglaubens nicht eingehen konnten. Laßt
uns also Furcht haben, daß nicht etwa einer von euch zurückgetreten
scheine, während doch die Verheißung, in seine Ruhe einzugehen, noch
2 aussteht. Wir sind ja doch ebenso wie sie mit der guten Botschaft
betraut. Aber das Predigtwort hat jenen nicht genützt, da es (bei) den
3 Hörern nicht mit Glauben verbunden war. Denn wir gehen in die
Ruhe ein (als) die Gläubigen, wie er gesprochen hat »da ich schwor

Ex 17 1 ff. Num 14 10. 22 f. 29. Das ganze Volk ging unter und dies harte Gericht rechtfertigt sich damit, daß die Leute die Erlösung aus Aegypten erlebt hatten Jud 5. Natürlich denkt der Vf. nur an die Generation Moses (s. o.); auch die rabbinische Lehre, die die Tage des Messias auf 40 Jahre berechnete (Sanhedrin 99a), kommt für Hebr nicht in Betracht. Zu ὧν τὰ κῶλα vgl. 6 8 12 26 Rom 3 8 2 29 II Cor 8 18. **19** Die Bedeutung des Strafgerichts. οὐκ ἠδυνήθησαν sc. wegen ihres Unglaubens und wegen des göttlichen Schwurs vgl. Mc 6 5. **IV 1–11** Die weitere Anwendung gründet sich auf die zwei Gedanken, daß die Verheißung der Ruhe noch nicht erfüllt ist, sondern noch offen steht, daß aber noch immer Ausschluß von ihr statthaben kann. Die Sorge in **1** muß der in 3 12 entsprechen; es kann sich also nicht (bei ὑστερηκέναι) um das angesichts der Größe der neuen Heilsoffenbarung ganz unberechtigte Gefühl der Benachteiligung handeln, noch um die Sorge wegen der Verzögerung der Parusie, sondern um ein durch Unglauben verursachtes Zurückbleiben und Austreten aus der Schar der μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ. δοκεῖν ist hier also nicht subjektive Ansicht (Gefühl der Benachteiligung der Christen gegenüber den Juden), sondern objektiv gegebner Anschein eines bedenklichen Zustandes. Daß Josua die folgende Generation zur Ruhe brachte, wird ignoriert vgl. 8; die Gültigkeit der also noch unerfüllten Verheißung wird einfach aus Ps 94 7 gefolgert. Doch bedeutet diese Erkenntnis für die Christen nicht Glück, sondern Gefahr: das Geschick der Wüstengeneration kann sich bei einigen Christen wiederholen. Zum Aorist φοβηθῶμεν vgl. Blaß ²§ 58, 2 und Clem. Hom. XVII 12, zu dem Perfekt ὑστερηκέναι s. zu II Cor 11 5. φοβηθῶμεν, μὴ . . . δοκῇ ist umständlich und nicht ganz korrekt ausgedrückt; vielleicht soll δοκῇ den Tadel mildern. ἐπαγγελία, im religiösen Sinne der LXX noch fremd, erscheint im NT am häufigsten in Hebr (14 mal), darnach in Gal (vor allem cap. 3) Rom (namentlich in 4 und 9) Act Eph, je 2 mal in II Cor II Petr I Joh, je 1 mal Lc I II Tim. **2—3** Uns ist ebenso wie jenen die frohe Botschaft mitgeteilt, der Unterschied ist nur der, daß jene ihr keinen Glauben entgegenbrachten, während wir Glauben haben und die Erfüllung erleben. **2** Das Evangelium der Juden 6 sind die Verheißungen, die in Christus sich erfüllt haben oder noch erfüllen; εὐαγγελίζεσθαι noch 4 6, εὐαγγέλιον fehlt Hebr, wie in Tit Lc Joh Jac II Petr Jud I—III Joh. καθάπερ καί wie I Thess 3 6. 12 4 5 II Cor 1 14 Rom 4 6, ἀλλ' οὐκ wie I Cor 10 4 f. ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς vgl. zu I Thess 2 13 Rom 10 16 f. Gal 3 2. μὴ συγκεκερασμένος (so S) τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν ist höchst umständlich und schwierig und hat zu Textänderungen Anlaß gegeben (ABCD u. v. a. συγκεκερασμένους, dazu Theodor Mops. 71. vulg. ἀκουσθεῖσι vgl. 2 1, Blaß ²37, 6); τῇ πίστει kann als dat. instr., τοῖς ἀκούσασιν als dat. commodi verstanden werden. Nur die Verbindung von Botschaft und Glauben bei dem Hörer schafft den Erfolg vgl. Mc 1 15 Rom 10 14 Philo de mut. nom. 200 p. 609 ὁ δὲ Μωυσῆς . . . ὅλον τὸν Συμεὼν εἰς τὸν Λευὶ ἐνεχάραξε, δύο οὐσίας κερασάμενος, ἀφ' ὧν ἕνα εἰργάσατο οἷον ἰδέᾳ μιᾷ τυπωθέντα, τὸ ἀκούειν τῷ πράττειν ἑνώσας. **3** Statt

»in meinem Zorn: nimmer sollen sie in meine Ruhe eingehen«, und
doch waren die Werke seit der Weltschöpfung fertig. Er hat ja doch 4
einmal vom siebten (Tag) so gesprochen »und Gott ruhte am siebten
»Tag von all seinen Werken«; und hier (heißt es) andrerseits »sie sol- 5
»len nicht in meine Ruhe eingehen«. Da es nun dabei bleibt, daß einige 6
in sie eingehen, und die zuerst mit der Botschaft beglückten nicht ein-
gegangen sind wegen (ihres) Ungehorsams, so setzt er wieder einen Tag 7
an, heute, und redet in David nach so langer Zeit, wie vorhin angeführt
worden ist, »heute wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet eure Herzen
»nicht«. Wenn nämlich (jener) Jesus sie zur Ruhe gebracht hätte, 8

sc. Josua

einen allgemeinen Lehrsatz zu bringen εἰσέρχονται οἱ πιστεύσαντες, spricht der Vf. aus dem Heilsbewußtsein der Gemeinde; doch überrascht die Versicherung angesichts der Befürchtung 1. γάρ BD u. a. vg. u. a. paßt besser als οὖν SACM u. a. Der Satz wird freilich 4—9 erst erwiesen und aus seinen Prämissen erschlossen. Zu καθὼς εἴρηκεν ergänze: zu denen, die diesen Glauben nicht hatten. Die Verwendung von καίτοι wie P. Oxy. 898, 26. καταβολὴ κόσμου s. zu Mt 13 35; hier ist der Abschluß des Schöpfungswerkes gemeint. Für sich genommen, könnte 3c die Unbegreiflichkeit und Unentschuldbarkeit dieses Unglaubens betonen s. zu Rom 1 18—20; die Fortführung in **4** zeigt, daß der Vf. aus dem Abschluß der Weltschöpfung das Vorhandensein der Ruhe Gottes folgern will. Seit dem ersten Sabbat wird nach Hebr im Himmel nicht mehr gearbeitet vgl. Od. Sal. 16 13; nach der gewöhnlichen Ansicht geht der Wechsel von sechs Arbeitstagen und einem Ruhetage auch im Himmel weiter vgl. zu Joh 5 17, dazu Jubil 2 17—21 slav. Henoch 24 5 *aber auch die Sonne hat Ruhe in sich selbst, ich aber fand keine Ruhe, weil ich der alles Schaffende war;* einen Ausgleich zwischen der Vorstellung von der Ruhe Gottes und seiner Allwirksamkeit gibt Philo de cher. 87 p. 155 ἀνάπαυλαν δὲ οὐ τὴν ἀπραξίαν καλῶν, ἐπειδὴ φύσει δραστήριον τὸ τῶν ὅλων αἴτιον παῦλαν οὐδέποτε ἴσχον τοῦ ποιεῖν τὰ κάλλιστα, ἀλλὰ τὴν ἄνευ κακοπαθείας μετὰ πολλῆς εὐμαρείας ἀπονωτάτην ἐνέργειαν. Zu που vgl. Philo de congr. erud. gr. 176 p. 544 εἶπε γάρ που. Es ist hier nur Redensart (anders wohl 2 6); daß das Zitat Gen 2 2 steht, wußte der Vf. In LXX fehlt ὁ θεὸς ἐν. **5** Es werden geistvoll die zwei Stellen des AT kombiniert, die von einer „Ruhe" reden. **6** f. Da die Ruhe für die Menschen bestimmt war und das erste Angebot nicht zur Durchführung kam, mußte ein zweiter Termin gesetzt werden. Das christliche Evangelium ist also nur Wiederaufnahme einer an Israel ergangenen, aber damals abgelehnten Verheißung. Zu ὁρίζει ἡμέραν vgl. Act 17 31 Hermas Vis. II 2 5, die Wendung in der Literatur belegt s. Bleek z. St. ἐν Δαυείδ vgl. zu 1 1 Pirke Ab. III 7 וְכֵן הוּא אוֹמֵר בְּדָוִד (anders Rom 11 2). Die Davidsbotschaft fällt mit dem christlichen Evangelium zusammen: in David redet Gott zur christlichen Gegenwart. μετὰ τοσοῦτον χρόνον sc. von Moses über David (nach III Reg 6 1 etwa 450 Jahre) zur Gegenwart. **8** Ein korrekter irrealer Bedingungssatz. Die Bündigkeit der Schlußfolgerung hängt davon ab, daß wirklich seit dem Untergang des Wüstengeschlechts die Ruhe nicht wieder angeboten oder gar erreicht wurde. Ps 94 7—11 erlaubt die Ignorierung des Geschichtsberichts oder zeigt, daß keineswegs Josua das Volk zur wahren Ruhe geführt hat vgl. dagegen Dt 31 7. Falsch Oecumenius Ναί, φησίν, ἔσται καὶ νῦν κατάπαυσις ἡ ἀληθινή, ἧς τύπος ἦν ἐκείνη ἡ παλαιά. Das irdische Palästina hat für Hebr gar keine Bedeutung vgl. 11 13—16. Da der Vf. sich ganz im Rahmen des AT bewegt, nennt er den alttest. Jesus ohne nähere Unter-

9 würde er nicht von einem anderen Tage darnach reden. Also steht
10 noch eine Sabbatruhe für das Volk Gottes in Aussicht. Denn wer in
seine Ruhe eingegangen ist, hat gleichfalls Ruhe gefunden von seinen
11 Werken, wie Gott von den seinigen. Bemühen wir uns also, daß wir
in jene Ruhe eingehen, damit niemand nach dem selben Vorbild des
12 Ungehorsams falle. Denn lebendig ist das Wort Gottes und wirksam
und schneidiger als jedes zweischneidige Schwert und dringt ein bis
in die Fuge von Seele und Geist, (in) Gelenke und Mark und entschei-

scheidung. κατέπαυσεν hier transitiv, anders 4 = Gen 2 2 LXX. **9** ἄρα Da die Ruhe seit Weltschöpfung bereitet 3, von den Juden seinerzeit nicht erreicht 6, seitdem auch von anderen nicht gefunden war 8, steht sie noch immer in Aussicht; damit ist abschließend erwiesen, was in καταλειπομένης ἐπαγγελίας 1 einfach vorausgesetzt war. ἄρα hier und 12 8, aber auch Lc 11 48 Rom 10 17 gegen klassischen Gebrauch vorangesetzt. Durch Hinweis auf das Wort Jesu und seiner Apostel 2 3 hätte sich der Vf. die umständliche Argumentation aus der Schrift ersparen können; offenbar ist ihm die LXX vertrauter als die Predigt des geschichtlichen Jesus s. Exk. zu 2 18. σαββατισμός = שַׁבָּת ist sonst nur nachgewiesen bei Plutarch de superst. 3 p. 166 a, auch hier von Bernardakis getilgt; es ist hier der Zustand Gottes seit der Weltschöpfung, an dem nun auch das Volk Gottes Anteil haben soll vgl. Rabbinisches bei Wetstein V Esr 2 34 *Deshalb sage ich euch, ihr Heiden, die ihr höret und versteht: harret eures Hirten; die ewige Ruhe wird er euch geben; denn nahe ist er, der am Ende der Welt kommt!* Der λαὸς τοῦ θεοῦ braucht nicht jüdischer Herkunft zu sein vgl. I Petr 2 9; 4 2 sind die Leser hinreichend von den Juden unterschieden. **10** Das religiöse Jenseitsideal des Vf.s ist also nicht ein ewiges Schaffen Joh 5 17, sondern ewiges Ruhen Apoc 14 13; man erkennt den Zusammenhang von Gottes- und Heilsanschauung vgl. Clem. Hom. XVII 10 τοῦτό ἐστιν ἑβδομάδος μυστήριον. αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ τῶν ὅλων ἀνάπαυσις, ὃς τοῖς ἐν μικρῷ μιμουμένοις αὐτοῦ τὸ μέγα αὐτὸν χαρίζεται εἰς ἀνάπαυσιν. **11** Die Mahnung wiederholt die Warnungen 3 12 4 1. Zu σπουδάσωμεν εἰσελθεῖν vgl. II Petr 1 10 3 14 Lc 13 24, zu ὑπόδειγμα vgl. II Petr 2 6 und s. zu Joh 13 15. Der Genitiv ist eindrucksvoll an den Schluß des Satzglieds gestellt wie 9 15 10 32 I Tim 3 6. **12 13** Der Zusammenhang dieser (nicht die aufmunternde oder erschütternde, sondern die alles, auch das Feinste durchdringende Kraft des Wortes Gottes betonenden) Betrachtung mit der vorhergehenden Paränese ist schwer zu bestimmen (vgl. eine ähnliche Einschiebung über das Wort Gottes Js 40 6—8); entweder wollte der Vf. sagen: hütet euch vor Ungehorsam, denn Gottes Wort deckt alles auf; oder er wollte seine Bibelparänese mit einem Preis des Wortes Gottes schließen. Aehnliche Betrachtungen über Gottes Wort Jer 23 29 Js 49 2 55 11 Ps 118 89. **12** Zu dem Vergleich des vernichtenden Gotteswortes mit einem Schwert s. Eph 6 17 Js 49 2 Ps.-Phokyl. 116 ὅπλον τοι λόγος ἀνδρὶ τομώτερόν ἐστι σιδήρου Sap 4 12 18 15 f. (Apoc 1 16 19 15. 21), vor allem Philo de cher. 28 p. 144 λόγου δὲ (sc. σύμβολον) τὴν φλογίνην ῥομφαίαν· ὀξυκινητότατον γὰρ καὶ θερμὸν λόγος καὶ μάλιστα ὁ τοῦ αἰτίου, a. a. O. 30; quis rer. div. haer. 130 p. 491 „διείλεν αὐτὰ μέσα“ (Gen 15 10), τὸ τίς μὴ προστιθείς, ἵνα τὸν ἄδεικτον ἐννοῇς θεὸν τέμνοντα τὰς τῶν σωμάτων καὶ τὰς τῶν πραγμάτων ἕξεις ἁπάσας ἡρμόσθαι καὶ ἡνῶσθαι δοκούσας φύσεις τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων ἑαυτοῦ λόγῳ, ὃς εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμὴν διαιρῶν οὐδέποτε λήγει. 131 τὰ γὰρ αἰσθητὰ πάντα ἐπειδὰν μέχρι τῶν ἀτόμων . . . διεξέλθῃ, πάλιν ἀπὸ τούτων τὰ λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράφους μοίρας ἄρχεται διαιρεῖν οὗτος

det über die Ueberlegungen und Gedanken des Herzens, und kein Ge- 13
schöpf ist verborgen vor ihm, vielmehr alles bloß und offengelegt vor
den Augen dessen, von dem wir reden.

Da wir nun einen erhabenen Hohenpriester haben, der durch die 14
Himmel hindurchgegangen ist, Jesus, Gottes Sohn, so laßt uns fest-

---

ὁ τομεύς. 132 ἕκαστον οὖν τῶν τριῶν διεῖλε μέσον, τὴν μὲν ψυχὴν εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον, τὸν δὲ λόγον εἰς ἀληθές τε καὶ ψεῦδος, τὴν δὲ αἴσθησιν εἰς καταληπτικὴν φαντασίαν καὶ ἀκατάληπτον. 140 p. 492; leg. all. III 171 p. 121; de poster. Caini 159 p. 256 vgl. Siegfried Philo S. 325 f. Aehnlich wird Sap Sal 7 22 f. auch das πνεῦμα, das in der Weisheit webt, als ὀξύ, παν-επίσκοπον καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν λεπτοτάτων beschrieben vgl. 24 1 6. Komparativ mit ὑπέρ auch Lc 16 8. μάχαιρα δίστομος Judic 3 16 Prov 5 4 vgl. ῥομφαία δ. Ps 149 6 Sir 21 3 Apoc 1 16 2 12. τομώτερος . . . δίστομον ist wohl Wortspiel s. zu 3 13. Dieses Wort vermag auch da scheidend einzudringen, wo wir ungelöste Gefüge finden. μερισμός kann die natürliche Beschaffenheit (den Ort der Zusammenfügung von Seele und Geist), aber auch die Funktion des Wortes, sein Durchdringen bis zu den Fugen von Seele und Geist bedeuten. Zur Unterscheidung von Seele und Geist vgl. Philo quis rer. div. haer. s. o. I Thess 5 23. Ob der Vf. ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν von μερισμοῦ abhängig dachte oder ihm koordinierte, können wir nicht feststellen. ἁρμοί Sir 27 2 IV Macc 10 5 Test. Sab. 2 5, μυελός Gen 45 18 Job 21 21 33 24 Eurip. Hipp. 255 πρὸς ἄκρον μυελὸν ψυχῆς. Auch κριτικός (klassisch vgl. Schol. zu Il. T 292 Dindorf IV 221 ὄψις γὰρ ὤτων κριτικωτέρα πᾶσιν) ist doppeldeutig: scheidend und richtend. **13** Zu der alles durchdringenden und durchschauenden Kraft des fast hypostatisch angeschauten, aber doch nicht mit dem Sohne in Verbindung gebrachten Wortes vgl. Sib VIII 282—285 πάντα νοῶν καὶ πάντα βλέπων καὶ πάντ' ἐπακούων σπλάγχνα κατοπτεύσει καὶ γυμνώσει πρὸς ἔλεγχον κτλ. Philo de somn. I 91 p. 634; cher. 17 p. 141 προστέτακται τῷ ἱερεῖ καὶ προφήτῃ λόγῳ τὴν ψυχὴν „ἐναντίον τοῦ θεοῦ στῆσαι", ἀποκαλύφῳ τῇ κεφαλῇ (Num 5 18), τουτέστιν τὸ κεφάλαιον δόγμα γυμνωθεῖσαν καὶ τὴν γνώμην ᾗ κέχρηται, ἀπαμφιασθεῖσαν κτλ. Epictet. II 14 11 I Clem 21 9 Ignat. Magn. 3 2. Zu τετραχηλισμένα vgl. Chrysost. t. XII p. 72 b M. τετρ. εἶπεν ἀπὸ μεταφορᾶς τῶν δερμάτων τῶν ἀπὸ τῶν σφαζομένων ἱερείων ἐξελκομένων. Die Schlußwendung wird nicht als Hinweis auf das künftige Gericht, sondern als rhetorischer Abschluß zu verstehen sein vgl. Philo quod det. pot. ins. sol. 13 p. 194 αὐτὸ γὰρ τοῦτο, περὶ οὗ νῦν ὁ λόγος ἐστίν, Sap 6 9. Pap. Hib. 53, 3 πειρῶ οὖν ἀσφαλῶς διεγγυᾶν ὡς πρὸς σὲ τοῦ λόγου ἐσομένου. Moulton Einleit. 173. **IV 14—V 10** Erste Wiederaufnahme des Hauptthemas (vgl. 2 5—19): Christus ist unser wahrer Hoherpriester. **IV 14—16** Kurze Würdigung unsres Hohenpriesters im Blick auf das Heil, das er uns spenden kann. **14** οὖν nimmt die 3 1—4 13 fallen gelassene Betrachtung wieder auf. Der Pleonasmus μέγας ἀρχιερεύς wie I Macc 13 42 Philo de somn. I 219 p. 654 Act Phil 12 Bonnet p. 6 s. auch zu 9 6. Die Himmelfahrt, eine Fahrt nicht bloß gen Himmel Act 1 10 f. Lc 24 51 ABC u. a. Mc 16 19 I Petr 3 22, sondern auch durch die Himmel Test. Levi 2—5 Ass Bar (= Apoc Bar Graec) u. ö. (vgl. Stade-Bertholet Theol. des AT II 402—405) ist ein wesentliches Stück des hohenpriesterlichen Tuns Christi und im Hebr eine Heilstatsache s. Exk. zu 8 2. Zur Unterscheidung von dem alttestamentlichen Jesus 4 8 (vgl. auch Zach 3 1) wird „Gottes Sohn" hier zugefügt. Auch hier ist ὁμολογία das christliche Heilsbekenntnis; an das Sündenbekenntnis, das der alttest. Hohepriester am Versöhnungstage abzulegen

4:14-5:10

15 halten am Bekenntnis. Denn wir haben (an ihm) keinen Hohenpriester, der nicht mit unseren Schwachheiten mitfühlen könnte, vielmehr einen, der versucht worden ist in jeder Art ganz ähnlich (wie wir) (nur) ohne

hatte (Joma III 8 fol. 35^b, IV 2 fol. 41^b) ist nicht gedacht. Festhalten am Bekenntnis gegenüber allen Zerstreuungen und Hemmungen des irdischen Lebens ist Christenpflicht. Da die Begründung 15 f. allgemein gehalten ist, braucht nicht an Ausdauer in Verfolgung speziell gedacht zu sein. Zu ἔχοντες οὖν . . . κρατῶμεν vgl. 10 19. 22 12 1 II Cor 3 12 7 1, zu κρατεῖν vgl. Sir 4 13 25 11 II Thess 2 15 Philo de congr. erud. gr. 125 p. 537. **15** Jesus ist darum der rechte Hohepriester, dem wir Vertrauen schenken können, weil er in die Himmel eingedrungen und doch leibhaftiger Mensch gewesen ist, weil er unsere Sündhaftigkeit kennt und versteht von den eigenen Versuchungen her, die er erfahren hat, und doch nie selbst eine Sünde getan hat vgl. das Agraphon bei Orig. in Mt tom. XIII 2 (Klostermann 63) διὰ τοὺς ἀσθενοῦντας ἠσθένουν κτλ. Justin. Dialog. 103 p. 331 D. Lütgert Liebe im NT 258 f. οὐ γὰρ ἔχομεν klingt wie Abweisung einer falschen Lehre, die einen anderen Hohenpriester anbot, etwa Michael (s. Exk. zu 1 14 und Lueken Michael 144); dann wäre aber die Widerlegung schief, denn mitleidige Gesinnung wurde gerade auch von Michael behauptet Henoch 40 9 s. u. S. 67. Die Worte bedeuten nicht Abwehr, sondern Verdeutlichung der eigenen Lehre und Aufweis ihrer Vorzüge. συμπαθεῖν 10 34 IV Macc 5 25 13 23 Test. Sym 3 6 Benj 4 4 Ignat ad Rom. 6 3 Philemo (Meineke fragm. Comic. Graec. IV p. 52) ἐκ τοῦ παθεῖν γίγνωσκε καὶ τὸ συμπαθεῖν· καὶ σοὶ γὰρ ἄλλος συμπαθήσεται παθών. Unsere „Schwächen" sind die Zustände, die uns der Versuchung ausliefern und damit der Gefahr der Sünde. κατὰ πάντα gehört wie καθ' ὁμοιότητα zu πεπειρασμένον; ersteres lehnt ausdrücklich jede Einschränkung auf eine bestimmte Art von Versuchungen ab; καθ' ὁμοιότητα könnte man auch auf die Personen beziehen: entsprechend der zwischen ihm und uns bestehenden Gleichheit, doch würde auch daraus sich die Gleichheit der Versuchungen ergeben; die Wendung kehrt häufig bei Aristoteles wieder vgl. auch Gen 1 12 Philo de fuga et inv. 51 p. 553.

Die Versuchungen Jesu im Hebr: Abgesehen von den synoptischen Evangelien ist Hebr die einzige Schrift im NT, die von den Versuchungen Jesu redet. An beiden Stellen 2 18 und 4 15 kommt es dem Vf. nicht darauf an, ein historisches Faktum aus dem Menschenleben Jesu zu berichten, vielmehr will er zeigen, wie Jesus durch die Erlebnisse in seinem Menschenleben ein Hoherpriester geworden ist, wie wir ihn jetzt brauchen. Den Christen wird gesagt, daß auch der himmlische Hohepriester einst Mensch gewesen und als Mensch an sich selbst die Versuchungen kennen gelernt hat, gegen die er jetzt bei ihnen helfend eingreifen will. Die Identität der versucherischen Fälle hier und dort wird stark betont. Der Vf. kann also bei Jesus nicht Versuchungen meinen, wie sie nur er, der Messias, in seinen besondern Lebensverhältnissen erfuhr, er kann sich aber auch nicht auf solche Versuchungen beschränken, wie sie die Christen in bestimmten Lagen, etwa bei Verfolgungen, auszustehen haben (vgl. noch die allgemeinen Wendungen τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ 2 17 und ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν 4 15). Er hat sich vorgestellt, daß Jesus eine menschliche Natur besaß, die allen bei uns vorkommenden Versuchungen ausgesetzt war. Dem steht nicht entgegen, daß er in concreto hauptsächlich solche Versuchungen nennt, die mit der Passion zusammenhängen. Das Leiden brachte eben die hervorstechendsten und stärksten Versuchungen an Jesus heran, es war die eigentliche Schule des Gehorsams und trieb den Gewinn, den er aus den siegreich überwundenen Prüfungen für seine Person und sein Werk davontragen sollte, auf die Höhe 5 7—9, daher denn der seine Versuchungen zurückschlagende Jesus

vor allem den leidensscheuen Christen vorgehalten werden kann, wobei jedoch die Bemerkung fällt, daß es sich um den Kampf gegen „die Sünde“ überhaupt dabei handelt 12 2—4. — Die Aussagen des Hebr finden an einigen Stellen der synoptischen Evangelien ihre Illustration. Zwar der sog. „Versuchungsgeschichte“ Mc 1 13 Mt 4 1—11 = Lc 4 1—13 steht Hebr ganz fern; einmal handelt es sich hier um eine Versuchung, wie sie nur gegen den Sohn Gottes und künftigen Weltbeherrscher in Szene gesetzt werden konnte, sodann ist das Versucherische nicht in der Menschennatur Jesu begründet, sondern in dem Auftreten einer mythischen Person, von der Hebr nur zu sagen weiß, daß Jesus sie durch seinen Tod vernichtet hat 2 14. Auch die versucherischen Fragen und Wünsche, mit denen Rabbinen und Sadduzäer an Jesus herantreten Mc 8 11 Par. 10 2 Par. 12 15 Par. Mt 22 35 Par., kommen für Hebr wohl nicht in Betracht, da auch hierfür das καθ' ὁμοιότητα nicht gilt. Wohl aber ist hierher zu ziehen, daß auch die evangelische Geschichte erkennen läßt, wie der versucherische Gedanke, dem Leidenswege zu entfliehen, mehrfach auch an Jesus herangetreten ist, vgl. den Zusammenstoß mit Petrus Mc 8 32 f. Par., den Gebetskampf in Gethsemane Mc 14 32—42 Par. und des Herrenwort Lc 22 28, das gewiß auf den schweren Gang des Messias zu beziehen ist. Weiter ist an das offne und demütige Wort Mc 10 18 = Lc 18 19 zu erinnern, das das Gutsein allein Gott zuspricht und zu dem das πεπειρασμένος κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα den besten Kommentar liefert. Soweit überhaupt der synoptische Jesus als echter Mensch erscheint, ist ihm allseitige Versuchbarkeit im Sinne von Hebr 4 15 wohl zuzutrauen. Freilich als versuchbarer Mensch wird er von den Evangelisten nicht eigentlich gezeichnet. Im Gegenteil, gerade bei den sogenannten Versuchungen tritt auch der synoptische Jesus durchweg mit solcher Entschiedenheit und Sicherheit auf und zeigt sich in geistiger wie sittlicher Hinsicht dermaßen überlegen über seine Umgebung, daß man das πεπειρασμένος κατὰ πάντα jedenfalls nicht als Motto unter das synoptische Jesusbild setzen kann, ganz abgesehen von jenen Geschichten, die Jesus fast als ein himmelentstammtes nichtmenschliches Wesen erscheinen lassen, das selbstverständlich auch einer Versuchung unzugänglich war (vgl. besonders die Erzählungen von der wunderbaren Speisung, vom Wandeln auf der See und von der Verklärung). Hier kündigt sich bereits die dann von Joh ausgebildete Anschauung an, die auch den Menschgewordenen nicht als einen ἠλαττωμένος (Hebr 2 9) betrachtet, sondern als Träger der göttlichen Kraft und Herrlichkeit in Fleischeshülle. Hebr nimmt in der Entwicklung der Christologie eine mittlere Stellung ein: er legt die Anschauung von der Göttlichkeit Jesu zugrunde, weiß aber noch einen Rest der wahren Menschlichkeit zu retten. Bornhäuser Die Versuchungen Jesu im Hebr (Theol. Studien MKähler dargebr. 69—86). WBauer Leben Jesu im Zeitalter der Apokryphen 141—148.

Die Sündlosigkeit Jesu: Wenn Jesus jetzt mit unseren Schwächen mitfühlen kann, weil er als Mensch den ganzen Umfang und die ganze Art der Versuchungen, unter denen wir zu leiden haben, einst hat tragen müssen, so besaß er nach Hebr das *posse peccare*, d. i. die Möglichkeit, versucherischen Reizen nachzugeben, und es muß ausdrücklich festgestellt werden, daß er sündlos geblieben ist, d. h. daß er sich nie dem sündigen Reize hingegeben hat. Die Sündlosigkeit, die der Vf. Jesu zuschreibt, war also nicht die einfache Folge seiner göttlichen Natur, sondern das Ergebnis bewußter Entscheidung und angespannten Kampfes vgl. 5 7—9 12 2—4. Mit dieser Veranschaulichung der Sündlosigkeit Jesu steht der Vf. des Hebr innerhalb des NT einzig da. Sie wird sonst in der apostolischen Literatur nur einfach als notwendiger Bestandteil der Lehre vom Sühntod Christi behauptet vgl. II Cor 5 21 I Petr 1 19 2 22 3 18 I Joh 2 1 3 5, wobei ganz deutlich wird, daß sie weniger aus geschichtlichen Erinnerungen geflossen ist, vielmehr aus bestimmten dogmatischen Traditionen und Postulaten, und zwar 1. aus der überlieferten Lehre vom Knecht Jahwes und Messias vgl. Js 53 9 = I Petr 2 22 Ps Sal

17 41 καὶ αὐτὸς καθαρὸς ἀπὸ ἁμαρτίας, τοῦ ἄρχειν λαοὺς μεγάλους, ἐλέγξαι ἄρχοντας καὶ ἐξᾶραι ἁμαρτωλοὺς ἐν ἰσχύι λόγου (hier wurde das Attribut um so sicherer, je höher der Messias in die göttliche Sphäre erhoben wurde), 2. aus der typologischen Verwendung des alttestamentlichen Opfergesetzes, das fehllose Opfertiere forderte vgl. I Petr 1 19 Hebr 9 14 Justin Dialog 102 p. 330 A, 3. aus der Anschauung vom idealen Hohenpriester s. Philo de fuga et inv. 108 p. 562 λέγομεν γὰρ τὸν ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον ἀλλὰ λόγον θεῖον εἶναι πάντων οὐχ ἑκουσίων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀκουσίων ἀδικημάτων ἀμέτοχον, 107 p. 562 s. zu Joh 8 46; de spec. leg. I 230 p. 246 ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἀρχιερεὺς καὶ μὴ ψευδώνυμος ἀμέτοχος ἁμαρτημάτων ἐστίν, 4. aus der in (2) und (3) zugrundeliegenden Sühntheorie, die für den universalen Sündentilger persönliche Sündlosigkeit zur Bedingung macht vgl. I Petr 3 18 1 Joh 2 1 II Cor 5 21 Hebr 7 26 f. Alle vier genannten Momente haben auch auf Hebr eingewirkt vgl. 7 26 9 14: als göttlicher Messias, als einzig wirksames Opfer, als wahrer Hoherpriester und Versöhner muß Christus sündlos gewesen sein. Das Zusammenwirken der verschiedenen Anschauungen ist gerade für Hebr charakteristisch. Eigentümlich ist ihm aber auch die Reflexion über die Art, wie der Menschgewordene seine Sündlosigkeit trotz der Versuchungen, die er durchzukosten hatte, bewahrt hat. Freilich ergeben sich aus seinen Aussagen — nicht für ihn, wohl aber für seinen Beurteiler — Schwierigkeiten; 1. muß man fragen, wie verträgt sich das *posse peccare* des Menschgewordenen mit seiner göttlichen Herkunft? und 2.: kann wirklich Sündlosigkeit im strengen Sinn von dem behauptet werden, der sich versucherischen Reizen gegenübergestellt sah genau wie wir? Aus (1) ergibt sich indes nur, daß es dem Vf. nicht gelungen, aber auch nicht angelegen gewesen ist, eine Anschauung von dem Menschgewordenen zu gewinnen, die der modernen Logik und Psychologie haltbar erscheint, vielmehr ist sein Christusbild in allen seinen Zügen von den Heilsinteressen der Gemeinde bestimmt; zu (2) aber ist zu bemerken, dass der Hebr noch den einfachen Begriff von ἁμαρτία hat, der nur die bewußte Zustimmung zum sündigen Reiz in sich befaßt. — Auch hier ist ein Vergleich mit den evangelischen Ueberlieferungen am Platz. Den Evangelisten selbst wird die Sündlosigkeit Jesu wohl festgestanden haben. Immerhin nimmt Mc niemals Anlaß durch Zufügungen oder Zuspitzungen die kirchliche Anschauung zu bezeugen; im Gegenteil, er hat das Herrnwort Mc 10 18 (s. z. St.), das man auch als Ablehnung sündloser Vollkommenheit verstehen könnte, ohne Bedenken aufgenommen, und Lc folgt ihm 18 19; erst Mt tilgt den Anstoß ungeschickt genug (s. zu Mt 19 17) und begegnet zugleich einem zweiten Mißverständnis, das ein Sündenbewußtsein Jesu aus seinem Gang zur Taufe folgerte 3 14 f. vgl. das Hebr-Ev. s. z. Mt a. a. O. Positive Erklärungen liegen nur in den Unschuldsbeteuerungen vor, die in die Passionsberichte eingeflochten sind Mt 27 19 Lc 23 4. 14 f. 22. 41. 48 Joh 19 4. Mt und Lc bringen sodann das Herrengebet mit seiner Bitte um Sündenerlaß Mt 6 12 = Lc 11 4, aber sie lassen es nur als Gebetsvorschrift für die Jünger gelten Mt 6 9 Lc 11 1 f. Dazu stimmt, daß schon Mc (und ihn abschreibend Mt Lc) Jesus selbst sich als dem Menschensohn-Messias die Vollmacht, anderen die Sünden zu vergeben, beilegen läßt Mc 2 10 Par.; der, dem dieses Wort zugeschrieben werden kann, scheint selbst als sündlos gelten zu müssen. Eine ausdrückliche Bezeugung seines Sündlosigkeitsbewußtseines liefert indes erst der johanneische Christus Joh 8 46 (s. z. St. vgl. auch 7 18, vielleicht auch 14 30). Sie muß schon darum als ungeschichtlich und als Ausfluß der Logostheologie des vierten Evangelisten angesehen werden, weil der geschichtliche Jesus kaum so arglos gewesen sein kann, die Frage in dieser Allgemeinheit an seine Feinde zu richten, da sie gewiß sofort mit einem ganzen Register offenkundiger Uebertretungen (im Sinne der Rabbinen) beantwortet worden wäre. So zeigen auch die Evangelien, daß die Anschauung von der Sündlosigkeit Jesu weniger unter dem unmittelbaren Eindruck der Persönlichkeit des geschichtlichen Jesus, vielmehr aus anderweitigen, schon vor Jesus und unabhängig von seiner Erscheinung feststehen-

Sünde. So laßt uns mit Zuversicht zum Thron der Gnade herantreten, 16
damit wir Erbarmung empfangen und Gnade finden zu rechtzeitiger
Hilfe. Denn jeder Hohepriester, der aus den Menschen genommen 5
wird, wird für den Verkehr der Menschen mit Gott eingesetzt, damit
er Gaben und Opfer für die Sünden darbringe, wobei er mit den Un- 2
wissenden und Irrenden rücksichtsvoll fühlen kann, da er ja selbst in

Postulaten entstanden ist und daß sie umgekehrt ihrerseits die evangelische Ueberlieferung beeinflußt hat, wenn auch nur an einzelnen Stellen. Der Vf. des Hebr hat auch hier nicht aus lebendiger Ueberlieferung geschöpft, im Gegenteil gerade am Hebr ist deutlich zu sehen, wie die kirchliche Lehre von der Sündlosigkeit Jesu ihren Ursprung dogmatischen Theorien und Interessen verdankt. MMeyer Jesu Sündlosigkeit (Hebr 4, 15) = Bibl. Zeit- u. Streitfr. II 8. HHoltzmann Ntl. Theol.[2] I 341—344. Feine Ntl. Theol.[2] 104 f. Weinel Ntl. Theol. 234 f. 454 f. WBauer Leben Jesu im Zeitalter d. Apokr. 329—333.

16 Der Gnadenthron (vgl. Philo de execr. 154 p. 434 τὸν ἐλέου βωμόν) war das Ziel der Himmelfahrt; hier thront die Gnade oder von hier geht sie aus. Die Aufforderung ist als Bekehrungsmahnung wie als Anleitung für die sittlichen Nöte des täglichen Lebens verständlich vgl. Clem. ad Jac. (Clementina p. 7 Lagarde) 3 εἰ τὸν κίνδυνον τῆς ἁμαρτίας φοβούμενος οὐκ ἀναδέχῃ τῆς ἐκκλησίας τὴν διοίκησιν, εὖ ἴσθι εἰδώς, ὅτι πλεῖον ἁμαρτάνεις, ὅστις τοῖς θεοσεβέσιν ὥσπερ πλέουσι καὶ κινδυνεύουσι βοηθεῖν δυνάμενος οὐ θέλεις. Zu εὔκαιρος βοήθεια vgl. Dittenberger Or. inscr. 762, 4 τότε ὁ δῆμος ὁ τῶν Κιβυρατῶν τῷ δήμῳ τῷ Ῥωμαίων βοηθείτω κατὰ τὸ εὔκαιρον Syll. 319 12. Rechtzeitig kommt die Hilfe, wenn sie vor Sünde bewahrt s. zu 2 18. εὑρίσκειν χάριν in LXX häufig; εὑρεῖν ἔλεος Dan 3 39 LXX = 38 Theod. Gen 19 19 Num 11 15 Judic 6 17 II Tim 1 18; ἔλεος καὶ χάρις verbunden wie Sap 3 9 4 15 I Tim 1 2 II Tim 1 2 Tit 1 4 II Joh 3. **V 1—4** Charakteristik des aronitischen Hohenpriesters als des Musters eines echt menschlichen Hohenpriesters. **1** ἀρχιερεὺς ἐξ ἀνθρ. γενόμ. steht im Gegensatz zu Ἰησ. τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ 14. Zu λαμβανόμενος vgl. Num 8 6, zu καθιστάναι Philo de vita Mos. II 109 p. 151. Der Hohepriester vermittelt den Verkehr zwischen den Menschen und Gott s. Lev 21 8 Sir 45 16 f., vor allem Philo de spec. leg. I 116 p. 230 (s. zu 2 17). προσφέρειν im NT nur in den Geschichtsbüchern und 20 mal in Hebr. Die Präsentia, die hin und wieder erscheinen (vgl. καθίσταται . . . ἵνα προσφέρῃ, 2 περίκειται, 3 ὀφείλει, 4 λαμβάνει, 8 3 καθίσταται, 4 ὄντων κτλ., 5 λατρεύουσιν, 9 6 εἰσίασιν, 10 11 ἕστηκεν . . . δύνανται, 13 11 εἰσφέρεται . . . . κατακαίεται) scheinen anzuzeigen, daß der Hebr vor 70 geschrieben sein muß; aber dieses Präsens findet sich auch in solchen Beschreibungen, die sicher nach 70 abgefaßt worden sind vgl. Joseph. Ant. III 6—12; c. Ap. I 7 II 8. 23 I Clem 40 4—41 3 Barn 7 8. 11 Ep. ad Diogn. 3 5 Plutarch Quaest. conviv. IV 6 2 p. 671 f. und vor allem die Mischna. Die Schlußfolgerung wäre aber auch darum falsch, weil in Hebr nicht der herodianische Tempel, sondern die mosaische Stiftshütte gemeint ist s. Ergebn. A III. **2** Die Sünden sind sühnbar, weil sie von der Unwissenheit und Schwachheit der Menschen herrühren 10 26 Num 15 24. 30 Lev 4 13 vgl. auch zu Act 3 17, und da der Hohepriester selbst ein hinfälliger Mensch ist, so ist er zu ihrem Sühndienst gern bereit. ἀγνοεῖν und πλανᾶσθαι vgl. Clem. Hom. X 2. μετριοπαθεῖν ‚gemäßigte Leidenschaften haben' fehlt in LXX; es ist ein spezifisch hellenischer Ausdruck; μετριοπάθεια ist in der Stoa die noch nicht vollkommene Gemütsart des προκόπτων vgl. Philo leg. all. III 129. 132 p. 113 ὁρᾷς πῶς ὁ τέλειος τελείαν ἀπάθειαν ἀεὶ μελετᾷ. ἀλλ' ὅ γε προκόπτων δεύτερος ὢν Ἀαρὼν μετριοπάθειαν, ὡς ἔφην, ἀσκεῖ, ἐκτεμεῖν

3 der Schwachheit steht und ihretwegen wie für das Volk so auch für
4 sich selbst Sündopfer darbringen muß, und keiner nimmt sich die
5 Würde selbst, sondern (er tut's) nur von Gott berufen, wie Aron. So
hat auch Christus sich nicht selbst in die Herrlichkeit des Hohenprie-
stertums eingesetzt, sondern der (tat's), der zu ihm sprach »Mein Sohn
6 »bist du, ich habe dich heute gezeugt«, wie er auch an anderer Stelle
sagt »Du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek«,
7 er, der in seinen Fleischestagen Bitten und Flehen dem, der ihn vom
Tode retten konnte, unter lautem Geschrei und (unter) Tränen dar-
8 brachte, und aus seiner Angst (?. . . .?) erhört ward und, obgleich er

---

γὰρ ἔτι τὸ στῆθος καὶ τὸν θυμὸν ἀδυνατεῖ. Dagegen zog Aristoteles die μετριοπάθεια der ἀπάθεια als die rechte Mitte zwischen Gefühllosigkeit und übermäßiger Leidenschaft vor vgl. Diog. Laert. V 31 Plutarch Consol. ad Apoll. 3 p. 102 d. Als Gesinnung, die dem Nächsten erwiesen wird, ist μ. Mitgefühl, das Gegenteil von leidenschaftlicher Strenge vgl. Plutarch de frat. amore 18 p. 489 c ἡ γὰρ μάτην καὶ πρὸς οὐδὲν ἡ φύσις ἡμῖν ἔδωκε πραότητα καὶ μετριοπαθείας ἔκγονον ἀνεξικακίαν, ἣ μάλιστα χρηστέον τούτοις πρὸς συγγενεῖς καὶ οἰκείους. **3** So muß der Hohepriester bei seinem Mittlerdienst auch für sich selbst die Sühne beschaffen Lev 9 7 16 6; Philo de ebr. 129 p. 377; de vita Mos. II 153 p. 158; quis rer. div. haer. 174 p. 497; Joma III 8 fol. 35^{b} Fiebig S. 10. Für περί lesen E K u. a. das gleichbedeutende ὑπέρ vgl. Mt 26 28 I Cor 1 13 Act 26 1 Gal 1 4 u. Var. **4** Jeder Hohepriester wird von Gott berufen, wie Aron Ex 28 1 Num 3 10 Joseph. Ant. III 8 1 § 188. § 190. Daß das Hohepriestertum gerade in den letzten Jahrzehnten seines Bestehens nach dem Gutdünken der Machthaber vergeben und sogar verschachert oder verlost wurde (vgl. Joseph. Ant. XX 10; Bell. Jud. IV 3 7 § 153 f.), brauchte den Vf., selbst wenn er es wußte, nicht zu kümmern, da er ja lediglich die auf das Gesetz begründete ideale Theorie im Auge hat. λαβεῖν τιμήν häufig bei Josephus. καθώσπερ καὶ (καὶ fehlt D^{2} syr. vulg.) Ἀαρών gehört zum vorhergehenden; τις bezeichnet die Nachfolger Arons. **5—11** Diesem Hohenpriestertum entsprach auch Christus. Genannt wird freilich nur die göttliche Einsetzung 5 f. vgl. 4; die Erziehung durch Leiden, die Christus durchmachte, hat keine Parallele, zumal für die ἀσθένεια Christi das χωρὶς ἁμαρτίας 4 15 gilt, sein Erlöserwerk aber 9 übertrifft den Mittlerdienst, zu dem der bloß menschliche Hohepriester fähig ist, bei weitem vgl. Exk. zu 9 14. **5** Auch Christus hat sich die hohepriesterliche Würde nicht angemaßt, sondern gewartet, bis Gott sie ihm übertrug. οὕτως bezieht sich auf 1—4, muß also den Satz eröffnen. Die Bescheidung Christi wie Joh 5 41 8 50. 54 Rom 15 3 (auch in der Form analog) Phil 2 6 f. Die ἀρχιερωσύνη als δόξα auch II Macc 14 7. Ob die Ernennung zum großen Hohenpriester mit der Einsetzung zum Sohn Ps 2 7 zusammenfällt 1 5 und wie diese vor der geschichtlichen Zeit erfolgt ist, kann man hieraus nicht ersehen, da der Vf. eben nur zwei verschiedene Stellen der Schrift zitiert und damit nur feststellt, daß es der göttliche Vater ist, der nun den Sohn ausdrücklich auch in seine Priesterwürde einsetzt. **6** Noch eine zweite Stelle bezeugt das erhabene, nämlich ewige Priestertum Christi, Ps 109 4, ein Hauptmotiv des Hebr; 6 13—7 28 wird aus dieser Stelle die ganze Lehre vom neuen, ewigen Priestertum Christi entwickelt. ἐν ἑτέρῳ wie Barn 15 2, zu ergänzen τόπῳ vgl. I Clem 8 4 29 3 46 3. **7—9** Trotz der göttlichen Ernennung zum Sohn und ewigen Hohenpriester mußte Christus Mensch werden und durch hartes

Leid im Gehorsam erzogen und vollendet werden. **7** Die Tage des Fleisches (vgl. 2 14 Rom 8 3 Phil 2 7 f.) stellen die Episode dar, die der himmlische Sohn unerkannt und schwach, versuchungsfähig und entwicklungsfähig auf Erden durchleben mußte; das Fleisch, das er bei der Menschwerdung annahm, hat er bei der Erhöhung wieder abgelegt, nur das Blut nahm er bei seiner hohenpriesterlichen Himmelfahrt mit sich 9 14. προσενέγκας legt nahe, die Gebete als die Opfergaben Christi aufzufassen vgl. Joseph. Bell. III 8 3 § 353 προσφέρει τῷ θεῷ λελῃθυῖαν εὐχήν, klassische Beispiele bei Bleek. δεήσεις καὶ ἱκετηρίας Job 40 27 Philo de cher. 47 p. 147 Polyb. III 112 8 Isocr. de pace 138. In Todesgefahr war der Beter, daher sein Gebet zu dem, der vor dem Tode bewahren kann (σώζειν ἐκ θανάτου ist nicht auferwecken vgl. Jac 5 20; ὁ δυνάμενος σώζειν vgl. Jac 4 12 Mt 10 28), daher die Erregung vgl. II Macc 11 6 III Macc 1 16 6 14 f. I Esra 5 60. Zu εἰσακουσθείς vgl. Ps 21 25, die passive Form wie Sir 3 5 Mt 6 7. Schwierig ist ἀπὸ τῆς εὐλαβείας vgl. 12 28: entweder heißt es ‚Scheu' vor Gott, ‚Gottergebenheit' (vg. *pro sua reverentia*) und bezeichnet den Grund der Erhörung vgl. Scholion Matthaei z. St. εὐλαβείας γὰρ ἦν τὸ λέγειν· πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ (ἀπό ‚wegen' s. Blaß Gramm.[2] § 40, 3); dann kommt aber ἔμαθεν κτλ. überraschend — oder es bedeutet ‚Angst' vor dem Tode (d e *metu*), von der Christus befreit ward; aber ist der dann sich ergebende Sinn ‚erhört, d. i. befreit von der Angst' sprachlich möglich? Blaß a. a. O. Anm. 2 verbindet ἀπὸ τῆς εὐλαβείας mit ἔμαθεν ἀφ' ὧν ⟨τ'⟩ ἔπαθεν ‚er lernte aus seiner Gottesfurcht und aus seinem Leiden', aber dagegen spricht die Stellung von καίπερ ὢν υἱός. Vielleicht ist hinter εὐλαβείας etwas ausgefallen, denn in jedem Falle steht „Erhörung finden" und „Gehorsam lernen" zu unvermittelt nebeneinander. **8** καίπερ zeigt, daß υἱός wie in 1 2 die göttliche Würde bezeichnet, mit der eigentlich Leiden und Lernen unvereinbar ist. Die Zweinaturenlehre steht bereits im Hintergrund, ihre Schwierigkeit ist in Hebr nur an dieser Stelle zu sehen, und nur von einem kritischen Leser vgl. Exk. zu 1 4 und zu 2 18. Das Wortspiel ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν ist sehr verbreitet vgl. das Sprichwort Aeschyl. Agam. 170 πάθει μάθος. Herodot I 207 τὰ δέ μοι παθήματα ἔοντα ἀχάριτα, μαθήματα γέγονε. Philo de fuga et inv. 138 p. 566 s. zu 6 5; de spec. leg. IV 29 p. 340; de somn. II 107 p. 673; de vita Mos. II 280 p. 178. ἀφ' ὧν = ἀπὸ τούτων ἅ. ἔμαθεν . . . ὑπακοήν ‚er lernte gehorchen' und ‚er tat gehorsam das Befohlene'; die künstliche Unterscheidung zwischen der Gesinnung und dem Inhalt des Gehorsams ist zu verwerfen. Es scheint hier eine Parallele zur synoptischen Gethsemaneüberlieferung Mc 14 32—42 Par. vorzuliegen; ein für Hebr. eigentümlicher Zug wäre dann das laute Geschrei (doch vgl. Lc. 22 44), das aber keineswegs zur Erhärtung der Glaubwürdigkeit der Ueberlieferung zugezogen werden darf, da man nicht weiß, ob dies Moment aus guter Tradition stammt und wie die dem Vf. bekannte Erzählung überhaupt verlief. Für diese Identifizierung spricht, daß das Gebet in Todesgefahr gesprochen ward und Gott um Bewahrung vor dem Tode anging Mc 14 36 Par. Bedenken erregt indes, daß ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ und δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας auch auf wiederholte Vorgänge, überhaupt auf das ganze Erdenleben bezogen werden kann, und daß εἰσακουσθείς den Ausgang des Gebetskampfes in Gethsemane entweder ungenügend oder falsch wiedergibt. Erst 8 läßt sich mit den Synoptikern harmonisieren. Zum mindesten fußt der Vf. auf einer anderen Traditionsform. Man hat auch an die Not des Gekreuzigten, besonders seinen Schmerzensschrei Mc 15 34 = Mt 27 46 gedacht, doch wäre auch hier zum mindesten eine viel reichere Ueberlieferung zu postulieren. Die Anschauung, daß Christus, obwohl er Sohn war, doch hat Gehorsam lernen müssen, ist sonst nur noch

9 (der) Sohn war, durch seine Leiden den Gehorsam gelernt hat und (so),
vollendet, allen, die ihm gehorchen, der Urheber ewigen Heils gewor-
10 den ist, wie er denn von Gott zum Hohenpriester nach der Ordnung
Melchisedek ernannt worden ist.
11 Darüber (hätten) wir nun eine lange Rede (zu halten), die (aber)
12 schwer auszudeuten (wäre), da ihr (so) harthörig geworden seid. Denn

---

Phil 2 6—8 angedeutet; sie steht dem synoptischen Jesusbild näher als dem johanneischen, denn der johanneische Christus rühmt zwar mehrfach seinen Gehorsam gegen seinen göttlichen Vater Joh 8 29 4 34 12 49, faßt dies aber als etwas Natürliches auf, das er nicht erst mühsam zu lernen hat. Sehr gut ist aus Hermas Sim. V zu sehen, wieso das mühselige Lernen mit dem Sohnestum kontrastiert. Da bekommt ein Sklave den Befehl von Gott, einen Weinberg zu pflegen; zum Lohn dafür, daß er nicht nur dieses Gebot erfüllt, sondern noch mehr leistet, wird er zum Miterben des Sohnes ernannt 2. Das Lebenswerk Christi ist also eigentlich Sklavenarbeit und die Erhebung in den Stand des göttlichen Sohnes erst ihr Lohn vgl. besonders die Frage 5 5, sowie die Betonung der Schwere der Arbeit 6 2. **9** Nachdem der Sohn sein Leben abgeschlossen hatte, war sein Heilswerk vollendet und er ward in seine hohepriesterliche Würde eingesetzt.

ΤΕΛΕΙΟΥΝ wird im Hebr dreimal von Jesus ausgesagt, 2 10 hier und 7 28, seine Bedeutung ist für die genauere Auffassung des Vf.s von der menschlichen Entwicklung Jesu wichtig. Der allgemeine Begriff von τελειοῦν ist ‚zum Abschluß, zur Reife bringen' II Paral 8 16 Lc 2 43 13 32 (!) Joh 17 4 u. ö. Act 20 24. Wird τ. auf Menschen angewandt, so kann die Beziehung auf die ihnen gesetzte sittliche Entwicklung sehr wohl fehlen s. zu I Cor 14 20, doch stellt sie sich bei ethischen und religiösen Themen ganz von selber ein vgl. Philo de Abr. 53 p. 9 οὔτε γὰρ διδασκαλίαν ἄνευ φύσεως ἢ ἀσκήσεως τελειωθῆναι δυνατὸν οὔτε φύσις ἐπὶ πέρας ἐστὶν ἐλθεῖν (Synonymon von τ.) ἱκανὴ δίχα τοῦ μαθεῖν καὶ ἀσκῆσαι (vgl. Hebr 5 8) οὔτε ἄσκησις, εἰ μὴ προθεμελιωθείη φύσει τε καὶ διδασκαλίᾳ, de praem. et poen. 62 p. 418 φύσει γε μὴν πάντες οἱ ἄνθρωποι, πρὶν τελειωθῆναι (= zur Reife kommen) τὸν ἐν αὐτοῖς λόγον, κείμεθα ἐν μεθορίῳ κακίας καὶ ἀρετῆς πρὸς μηδέτερά πως ταλαντεύοντες. Die Entscheidung gibt also immer der Zusammenhang. So heißt τελειοῦν Hebr 7 19 und 11 40 einfach „das Ziel erreichen, zum Abschluß zur Erfüllung kommen"; auch 9 9 10 1, 14 liegt die Bedeutung „zur Reife bringen" zugrunde, aber gemeint ist offensichtlich die den Menschen von Gott gesetzte sittlich-religiöse Entwicklung. Mit Beziehung auf den Sohn sind zweimal die Leiden als die gottgewählten Mittel des τελειοῦν bezeichnet 2 10 5 8 f. Man denkt zunächst an das vom Dogma vorgeschriebene Sühnleiden, das zum Heilswerk gehört und dessen Absolvierung dem Heilsmittler die Erfüllung seiner Berufsaufgabe ermöglicht. Dann würde sich τ. auf die Heilsmittlerqualität beschränken und sein inneres Sein unberührt lassen. Diese Anschauung ist aber nur für 2 10 zulässig. In 5 8 f. ist doch das Leiden zu deutlich als persönliche Leistung des Menschgewordenen, ja geradezu als seine sittlich-religiöse Aufgabe auf Erden bezeichnet, so daß τελειωθείς hier in erster Linie als Ausdruck für den Abschluß einer sittlich-religiösen Entwicklung Jesu zu gelten hat, wie es denn kaum möglich ist, im Sinne des Hebr zwischen der Person und dem Beruf Jesu zu scheiden. Daß τελειωθείς den Abschluß des μαθεῖν ὑπακοήν darstellt, ist selbstverständlich. Nach Analogie dieser Stelle kann auch in 7 28 τετελειωμένος, das in deutlichem Gegensatz zu ἔχοντας ἀσθένειαν steht, den bezeichnen, der durch Abwerfen aller Schwachheit (vgl. 4 15) eine gefestigte und ausgereifte Persönlichkeit geworden ist. Und es ist erlaubt, ja geboten, diesen Befund mit der Versuchbarkeit des Menschgewordenen zusammenzufügen. Indem Jesus Gehorsam noch lernen mußte, war er versuchungsfähig. Unfertig war er,

solange er Versuchungen fühlte, vollendet ward er, als er die letzte und schwerste Versuchung recht bestanden hatte, also ein τέλειος im Sinne der stoisch-philonischen Stufenfolge geworden war, wobei nur das χωρὶς ἁμαρτίας diesen προκόπτων von den sonstigen προκόπτοντες (vgl. Windisch Taufe und Sünde S. 64 ff.) unterscheidet. Cremer Bibl.-Theol. Wörterbuch der neuest. Gräcität[9] 991 f. Kögel Der Begriff τελειοῦν im Hebr (Theol. Stud. MKähler dargebr. 35—68).

αἴτιος σωτηρίας (= ἀρχηγὸς σωτηρίας 2 10) wie Philo de agr. 96 p. 315 (von der Schlange des Mose) αἴτιος σωτηρίας γενόμενος παντελοῦς τοῖς θεασαμένοις, spec. leg. I 252 p. 249 τὸν σωτῆρα ὄντως θεὸν ἐπιγέγραπται τῆς σωτηρίας αἴτιον, de virt. 202 p. 440 (von Noa), vgl. auch Joseph. Ant. XIV 8 2 § 136 und Bell. IV 5 2 § 318, wo er den Ananos τὸν ἀρχιερέα καὶ ἡγεμόνα τῆς ἰδίας σωτηρίας αὐτῶν (sc. der Juden) nennt, freilich in dem Sinne, daß die Juden durch die Tötung dieses Hohenpriesters sich ihre σωτηρία gerade verscherzt haben. Zu σωτηρία αἰώνιος vgl. Js 45 17 Clem. Hom. I 19 τὸν μὲν οὖν βοηθὸν ἄνδρα τὸν ἀληθῆ προφήτην λέγω, ὃς μόνος φωτίσαι ψυχὰς ἀνθρώπων δύναται, ὥστ' ἂν αὐτοῖς ὀφθαλμοῖς δυνηθῆναι ἡμᾶς ἐνιδεῖν τῆς αἰωνίου σωτηρίας ὁδόν. Die Gehorsamsleistung des Sohnes schafft ein Heil von unbeschränkter Geltung. Wie er selbst zuvor Gehorsam gegen Gott bewährt hat 8, so verlangt er nun von denen, die erlöst sein wollen, Gehorsam für sich vgl. Mt 11 29. αἰώνιος wird bald zweiendig (so hier, 9 15 13 20), bald dreiendig gebraucht (so 9 12) wie in LXX, vgl. Helbing Septuagintagramm. 57. **10** Die Vollbringung dieses absoluten Heilswerkes kommt in einem Ehrennamen zum Ausdruck, durch den er in die höchste Priesterordnung eingerückt ist. Die Ernennung an sich fällt in frühere Zeit oder ist zeitlos vgl. 6, wirksam ist sie erst geworden, als Jesus sein Werk beschlossen hatte. Zu προσαγορευθείς vgl. I Macc 14 40 I Clem 17 2 Xenophon Memor. III 2 1. Weder in LXX noch bei Philo oder Josephus heißt Melchisedek ἀρχιερεύς, doch vgl. Philo de Abr. 235 p. 34 ὁ μέγας ἱερεύς. Freilich ist die Bedeutung der τάξις Μελχισεδέκ ein Geheimnis, das genauer theologischer Erklärung bedarf. Der Vf. hält inne und überlegt, ob seine Leser wohl für sie Verständnis haben. **V 11—VI 12** Ernste Zurechtweisung der im theologischen Verständnis noch unentwickelten Leser, die zweite Abschweifung, die aber **VI 13—20** wirksam zur Fortsetzung der Haupterörterung überleitet. **11** Zu πολὺς ὁ λόγος vgl. Philo quis rer. div. haer. 133 p. 491, 221 p. 504, Dionys. Halic. Ant. I 23 περὶ ὧν πολὺς ἂν εἴη λόγος, εἰ βουλοίμην τὴν ἀκρίβειαν γράφειν, Dio Chrysost. Or. 53 (36) 3 p. 554 A περὶ μὲν δὴ τούτων ἕτερος λόγος πλείων καὶ μακρότερος καὶ οὐ ῥάδιος, zu δυσερμήνευτος, das in ἐπεὶ κτλ. seine Begründung erfährt, vgl. Philo de somn. 188 p. 649; Artemidor Oneirocrit. III 66 p. 192 τοῦτον οὖν τὸν τρόπον καὶ οἱ ὄνειροι μεμιγμένων τῶν ἐν αὐτοῖς σημαινομένων εἰκότως εἰσὶ ποικίλοι καὶ τοῖς πολλοῖς δυσερμήνευτοι. Die ganze Wendung charakterisiert den Hebr: er ist eine Probe theologischer Gnosis, die eine dem AT entnommene Geheimsprache anwendet und erläutert und die das Verständnis der christlichen Grundlehren durch Parallelisierung mit alttest. Größen und Anschauungen vertiefen will. Zu νωθροὶ . . . ταῖς ἀκοαῖς vgl. Prov 12 8 Heliodor V 10 δι' ἡλικίαν νωθρότερος ὢν τὴν ἀκοήν, Plutarch de def. orac. 20 p. 420 E τῶν θηρίων πολλὰ . . . νωθρὰ ταῖς ψυχαῖς ὄντα. ἀκοαί ‚Ohren' wie Mc 7 35 Lc 7 1 Barn 10 12. Die Not der Gemeinde ist allgemeine religiöse Ermattung, nicht Hinneigung zu irgendeiner religiösen Irrlehre. Wären die Leser durch eine judaistische oder synkretistische Gnosis bedroht gewesen, so hätte der Vf. ohne Besinnen seine überlegene Gnosis mitteilen müssen, wie es Paulus in Col getan hat s. Exk. zu 1 14. **12** Die Bekehrung der Leser, die nicht in die Anfänge der christlichen Mission fiel 2 3 10 32, liegt geraume

während ihr der Zeit nach (schon) Lehrer sein müßtet, habt ihr es nötig, daß man euch noch einmal die Anfangsgrundlagen der Offenbarungen Gottes lehre, und es hat sich von neuem bei euch das Be-
13 dürfnis nach Milch herausgestellt, statt nach fester Speise. Ist doch jeder, der (noch) Milch braucht, unfähig für die Predigt der Gerechtig-

---

Zeit zurück Rom 13 11. Das Normale wäre gewesen, daß sie jetzt selbständig das Missionswerk in die Hand genommen hätten, was übrigens in Thessalonich schon sehr rasch nach der Bekehrung der Gemeinde geschah I Thess 1 8. Zugleich müßten sie jetzt auch für die tiefere Gnosis reif sein. Man hat geurteilt, hier könne nur ein bestimmter Kreis von älteren Christen innerhalb einer Ortsgemeinde gemeint sein, da eine ganze Gemeinde immer Unreife unter sich habe und nie eine gleichartige und gleichmäßig zu behandelnde Masse darstelle (Harnack 22. Zahn Einl. [3] II 150). Aber wie soll man sich einen geschlossenen Kreis vorstellen, der nur aus älteren und lehrfähigen Christen bestand? Die Worte können sehr gut in einer Epistel stehen, die der Gesamtgemeinde gilt. Wer verlangt von dem Vf., daß er fortgesetzt differenziert? Paulus hat das selten gemacht, am wenigsten in I II Cor, wo ganze Partien anscheinend der ganzen Gemeinde, tatsächlich wahrscheinlich einzelnen Gruppen gewidmet sind. Natürlich hat der Vf. hier das Gros erfahrener und älterer Christen im Auge, aber auch in einem Gemeindebrief kann er die Glieder, die ohne Schuld noch νήπιοι sind oder die nie etwas anderes sein können als νήπιοι, ignorieren und sich allein an die maßgebenden und bewährten Schichten wenden (vgl. Ignat. ad Rom. 3 1 ἄλλους ἐδιδάξατε, wo natürlich auch nur die Wortführer gemeint sind), ganz abgesehen davon, daß die Wendung stark rhetorischen Charakter haben kann und kaum allzu genaue und konkrete Nachrichten voraussetzt. Zum erstenmal wird die Gemeinde getadelt (vgl. noch 12 4 f.). Statt zu tieferer Belehrung aufnahmefähig und zu eigener Lehrtätigkeit tüchtig zu sein, müßte sie eigentlich noch einmal zur Elementarbelehrung zurückkehren. Bisher freilich hat der Vf. diesem Bedürfnis nicht genügt — die χρείαν ἔχοντες γάλακτος hätten auch von 1 1—5 10 nicht alles verstanden — und den λόγος δυσερμήνευτος bringt er 6 13 ff. doch. Also ist der Tadel nicht ganz ernst gemeint. Was er eigentlich bei den Lesern Unerfreuliches wahrzunehmen glaubt, ist daher schwer zu sagen, vgl. noch zu 6 9—12 und Exk. zu 6 20. τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς die Hauptkapitel des grundlegenden Missionsunterrichts; τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, schon im klassischen Griechisch für Orakelsprüche gebraucht, sind die Worte Gottes, die den Inhalt der zusammenhängenden israelitisch-christlichen Offenbarungsgeschichte und Offenbarungsverkündigung ausmachen Rom 3 2 Act 7 38 (s. z. St.) I Petr 4 11 I Clem 62 3 Polyc. ad Phil. 7 1. Man wird τινά und nicht τίνα lesen müssen, da sonst διδάσκεσθαι gesetzt sein müßte, vgl. auch I Joh 2 27. καί vor οὐ fehlt in S* u. a., wohl mit Recht. **13** Der λόγος δικαιοσύνης (vgl. Hermas Mand. VIII 9 ῥήματα δικαιοσύνης) ist offenbar die Speise der Reifen und entspricht dem Tugendunterricht bei Philo. Was ist dann γάλα hier und gehört nicht gerade auch der λόγ. δικ. zum Elementarunterricht? Von Sodens Uebersetzung „richtige Rede“ entgeht der Schwierigkeit, ist aber in einer christlichen Schrift kaum anzunehmen, jedenfalls nicht wegen des fehlenden Artikels die einzig mögliche. Zu ἄπειρος vgl. Philo agr. 160 p. 325, Epictet Dissert. II 24 3. Der Tadel wird in einem in der antiken Pädagogik viel gebrauchten Bilde fortgeführt vgl. Philo de agr. 9 p. 301 s. zu I Cor 3 1—3, leg. all. I 94 p. 62 τῷ μὲν οὖν τελείῳ τῷ κατ᾽ εἰκόνα προστάττειν ἢ ἀπαγορεύειν ἢ παραι-

keit, denn er ist unreif. (Nur) den Vollkommenen aber gebührt die 14
feste Speise, wenn sie infolge des Gebrauchs in ihren Sinnesorganen zur
Unterscheidung von recht und schlecht geübt sind. Deshalb wollen 6
wir den elementaren Teil der Christuslehre dahintenlassen und uns zur
Reife aufschwingen und nicht noch einmal den Grund legen, (der be-

---

νειν οὐχὶ δεῖ, οὐδενὸς γὰρ τούτων ὁ τέλειος δεῖται, ... τῷ δὲ νηπίῳ παραινέσεως καὶ διδασκαλίας (χρεία), de congr. erud. gr. 19 p. 522. de migr. Abr. 29 p. 440 ἐν ταύτῃ τῇ χώρᾳ καὶ γένος ἐστί σοι τὸ αὐτομαθές, τὸ αὐτοδίδακτον, τὸ νηπίας καὶ γαλακτώδους τροφῆς ἀμέτοχον, 216 p. 443, Epictet, Diss. II 16 39 III 24 9 οὐκ ἀπογαλακτίσομεν ἤδη ποθ' ἑαυτοὺς καὶ μεμνησόμεθα ὧν ἠκούσαμεν παρὰ τῶν φιλοσόφων; So nah sich besonders diese Stelle mit Hebr berührt, so ist doch zu bemerken, daß für Epictet der Unterricht überhaupt erst nach der Entwöhnung beginnt, während Philo und Hebr den Zustand des Säuglings mit der Zeit des Elementarunterrichts vergleichen s. Bonhöffer Epictet und das NT 61 f. u. vgl. noch Acta Joh 45 p. 173 Bonnet οὐκ ἀπολειφθήσομαι ὑμῶν, μέχρις ἂν καθάπερ παῖδας τοῦ τῆς τροφοῦ γάλατος ἀποσπάσω καὶ ἐπὶ στερεὰν πέτραν καταστήσω und Ignat. ad Trall. 5 1 μὴ οὐ δύναμαι τὰ ἐπουράνια γράψαι; ἀλλὰ φοβοῦμαι μὴ νηπίοις οὖσιν ὑμῖν βλάβην παραθῶ. καὶ συγγνωμονεῖτέ μοι, μήποτε οὐ δυνηθέντες χωρῆσαι στραγγαλωθῆτε. **14** τέλειοι sind also die Erwachsenen, die Reifen s. zu I Cor 14 20 und vgl. noch die Aufzählung der Entwicklungsstufen Philo de cher. 114 p. 159, de poster. Caini 152 p. 255. Corp. Hermet. IV (Κρατὴρ ἢ μονάς) 4 ὅσοι μὲν οὖν . . . ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι τὸν νοῦν δεξάμενοι. Man versteht von hier aus, wie τέλειος ein Terminus der Mysteriensprache werden konnte: reif sc. für die tiefere Gnosis s. zu Col 1 28. Die ganze, den Hergang des zur Reife führenden Entwicklungsprozesses beschreibende Wendung 14 b ist aus der Literatursprache reichlich zu belegen vgl. Philo leg. all. III 210 p. 129, Aristot. Rep. VII (VI) 4 7 τὰς πρὸς τὰ πολεμικὰ πράξεις μάλισθ' οὗτοι γεγυμνασμένοι τὰς ἕξεις, Galen. de dignosc. puls. III 2 p. 144, 72 ὃς μὲν γὰρ ἂν εὐαισθητότατον φύσιν τε καὶ τὸ αἰσθητήριον ἔχῃ γεγυμνασμένον ἱκανῶς . . ., οὗτος ἂν ἄριστος εἴη γνώμων τῶν ἐντὸς ὑποκειμένων· ὃς δ' ἂν κατά τι τούτων ἀπολίπηται, καθ' ὅσον ἂν ἀπολίπηται, κατὰ τοσοῦτο χείρων εἰς ἀκριβῆ διάγνωσιν, Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. III 168 λείπεται δὲ τὸ ἠθικόν, ὅπερ δοκεῖ περὶ τὴν διάκρισιν τῶν τε καλῶν καὶ κακῶν καὶ ἀδιαφόρων καταγίγνεσθαι, Philo quis rer. div. haer. 294 p. 515. Die letzte Ausführung enthält eine neue Charakterisierung der zwei Entwicklungsstufen; es wird nicht mehr nach dem Inhalt der Belehrung (Elementarunterricht — höhere Gnosis) unterschieden, sondern nach dem subjektiven Verhältnis der Leser zum Sittlichen (Notwendigkeit einer Anleitung durch den Lehrer — sichere eigne Erkenntnis und Fähigkeit zur Selbsterziehung). **VI 1—2** Weit entfernt, sich auf diesen beklagenswerten Rückstand, wie zu erwarten, einzulassen, lehnt der Vf. jede Anpassung an den abnormen Zustand ab, und verlangt, daß die Leser im Augenblick zur Reife sich aufschwingen vgl. Epiktet s. zu 5 12. Trotzdem zählt er wenigstens die Hauptkapitel des Elementarunterrichts auf. Buße, Glauben, Totenauferstehung und Gericht sind auch Stücke des jüdischen Proselytenkatechismus, von spezifisch Christlichem sind nur zwei Riten genannt; fast scheint es, als rechnete der Vf. die Predigt von der Würde und dem Werk Christi zur στερεὰ τροφή (doch vgl. dagegen schon τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον 1). Jedenfalls zeigt die Aufzählung wiederum, daß ein Rückfall der Leser ins Judentum nicht droht, da die gemeinsamen Grundlagen des jüdischen und

2 steht in) Buße von (den) toten Werken und Glauben an Gott, Lehre
von den Taufen und der Handauflegung, Auferstehung der Toten
3 und ewigem Gericht. Auch dies können wir (einmal) tun, wenn es

christlichen Glaubens bei ihnen nicht mehr lebendig und wirksam sind. Eine kürzere Parallele s. bei Clem. Hom. XV 11 καὶ ὁ Πέτρος · οὐκοῦν τοῦ λοιποῦ σπεύδοντί σοι κατὰ τὴν ἡμετέραν θρησκείαν μαθεῖν, ὀφείλω τῇ τάξει τὸν λόγον ἐκθεῖναι ἀπ' αὐτοῦ ἀρχόμενος τοῦ θεοῦ, καὶ δεικνὺς ὅτι αὐτὸν μόνον δεῖ λέγειν θεόν, ἑτέρους δὲ μήτε λέγειν μήτε νομίζειν, καὶ ὅτι ὁ παρὰ τοῦτο ποιῶν αἰωνίως ἔχει κολασθῆναι, XVI 2. **1** διό bedeutet also: weil ihr der Zeit nach reif sein müßtet und es sich für Reife so geziemt und weil die Harthörigkeit und Trägheit zu überwinden ist. Zu ἀφέντες vgl. Eurip. Androm. 391 f. ἀλλὰ τὴν αρχὴν ἀφεὶς πρὸς τὴν τελευτὴν ὑστέραν οὖσαν φέρῃ; Plutarch. An seni respubl. ger. sit 18 p. 793 ἀλλ' ἀφέντες, εἰ βούλει, τὸν ἀποσπῶντα τῆς πολιτείας λόγον ἐκεῖνο σκοπῶμεν ἤδη κτλ. θεμέλιον καταβάλλεσθαι gebräuchliche Wendung der Literatur vgl. Philo de cher. 101 p. 157, de spec. leg. II 110 p. 289, Joseph. Ant. XI 4 4 XV 11 3, weiteres bei Wetstein und Bleek. μετάνοια und πίστις ἐπὶ θεόν sind die Grundartikel der Heidenmissionspredigt I Thess 1 9 Act 17 30 f. 20 21 Apoc 9 20 f. I Clem 7 4—12. Der Vf. ist also vorzugsweise Heidenmissionar und auch seine Leser werden überwiegend Heiden gewesen sein vgl. 3 12 9 14. μετάνοια 6 1. 6 12 17, im NT, abgesehen von den Täuferstellen Mc 1 4 Mt 3 8. 11 Lc 3 3. 8 Act 13 24 19 4, selten gebraucht, am häufigsten in den Lc-Schriften Lc 5 32 15 7 24 47 Act 5 31 11 18 20 21 26 20, sonst nur Rom 2 4 II Cor 7 9 f. II Tim 2 25 II Petr 3 9, wird erst in der nachpaulinischen Literatur geläufig vgl. Goodspeed Index patristicus und Windisch Taufe und Sünde 539 s. v. Tote Werke sind nicht Werke eines erstarrten Nomismus (da wäre μετάνοια nicht der passende Ausdruck gewesen), sondern wirkliche Sünden, die zum Tode führen Col 2 13 = Eph 2 1. 5 Hermas Sim. IX 21 2 Justin Dialog 121 p. 350 B μετάνοιαν . . . ἀπὸ τῆς παλαιᾶς κακῆς . . πολιτείας. **2** Die Lesart διδαχήν B setzt das Wort in Parallele zu θεμέλιον und in gleiche Abhängigkeit von καταβαλλόμενοι, was nicht gut paßt; auch die folgenden Doppelgenitive sprechen für die überwiegend bezeugte Lesart. Zur Vorausstellung des abhängigen Genitivs βαπτισμῶν διδ. vgl. Blaß § 35, 6. Lehre ist hier wohl eingefügt, weil sonst die unstatthafte Wiederholung der beiden Initiationsriten ins Auge gefaßt wäre. Wenn die Tauflehre nicht Buße und Glaube einschließt, kann sie nur Belehrung über Hergang und Sinn des Ritus sein; der Plural βαπτισμοί scheint auf die jüdischen Waschungen 9 10 Mc 7 3 f. oder die Taufe des Johannes Act 19 3—6 hinzuweisen; aber daß bei der elementaren Aufzählung hier auch Dinge, die der christliche Unterricht ablehnt, aufgenommen sein sollten, ist nicht recht wahrscheinlich; man wird eher an die bei der christlichen Taufe üblichen mehrfachen Untertauchungen denken oder an sonstige Waschungen, die an die Taufe sich anschlossen oder weiterhin vorgenommen wurden. Zur Handauflegung, die als selbständiger Ritus neben der Taufe erscheint vgl. Exk. zu I Tim 4 14. Auferstehung und Gericht werden häufig zusammen genannt vgl. IV Esr Vis. I 5 7 f. (7 32 f.) Sibyll. IV 179—184 Apoc 20 12 f. Polycarp ad Phil. 7 1; Voraussetzung ist dabei natürlich allgemeine Auferstehung. κρίμα αἰώνιον = κόλασις αἰώνιος Mt 25 46. **3** Die Wiederholung des Elementarunterrichts behält sich der Vf. für später vor; schon hier zeigt sich, daß es mit der Stumpfheit der Leser 5 11 doch nicht so schlimm stehen kann vgl. 9—12, jedenfalls will er seinen Plan, tiefere Gnosis zu bringen, ihretwegen nicht aufgeben. ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός eine auch sonst übliche religiöse Formel s. Deißmann Neue Bibelstudien 80; darf man

Gott gestatten sollte. Denn es ist unmöglich, die einmal Erleuchteten, 4
die die himmlische Gabe gekostet und den heiligen Geist erlangt und 5
das schöne Wort Gottes gekostet und die Kräfte des künftigen Aeons,
und (dann) abgefallen sind, zur Buße wieder zu erneuern, da sie (nun 6
auch) für ihre Person den Sohn Gottes kreuzigen und an den Pranger

---

sie mit der folgenden Begründung 4–6 verbinden, so ergibt sich noch ein besonderer Sinn: wenn die zweite Buße nach wirklichem Abfall unmöglich ist, dann hängt die Neuanspannung erschlaffter Christen durch Wiederholung der Tauflehre jedenfalls von besonderer Erlaubnis Gottes ab vgl. Philo leg. all. III 213 p. 129 s. Exk. zu 7 f. Dürften wir die Wendung auch mit 13 19. 23 kombinieren, so würde der Vf. das Vorhaben für seinen baldigen Besuch in Aussicht nehmen. ποιήσομεν SB vg u. a. scheint passender als ποιήσωμεν ACDE usw. **4—6** Wiederholung der Buße nach wirklichem Abfall ist unmöglich, weil der Gefallene die heiligen Gaben Gottes, die er besaß, weggeworfen hat und den Sohn Gottes wissentlich schändet. **4** ἀδύνατον gilt ganz streng vgl. Plutarch de Stoic. rep. 11 p. 1037 D τῷ μὴ δυναμένῳ κατορθοῦν ἀδύνατόν ἐστι μὴ ἁμαρτάνειν, Hermas Sim. IX 26 6 ἀδύνατον γάρ ἐστι σωθῆναι τὸν μέλλοντα νῦν ἀρνεῖσθαι τὸν κύριον ἑαυτοῦ, Clem. Hom. XI 16 s. zu I Joh 3 9. ἅπαξ 9 26. 28 10 10 I Petr 3 18 Rom 6 10, in Verbindung mit γευσάμενος auch bei Joseph. Ant. IV 6 9 § 140, Bell. II 8 11 § 158 ταῦτα μὲν οὖν Ἐσσηνοὶ περὶ ψυχῆς θεολογοῦσιν, ἄφυκτον δέλεαρ τοῖς ἅπαξ γευσαμένοις τῆς σοφίας αὐτῶν καθιέντες. Zu φωτίζεσθαι vgl. 10 32 Eph 1 18 3 9 II Tim 1 10 Justin Apol. I 61. 65, Philo de fuga et inv. 139 p. 566 ἡ θεία σύνταξις αὕτη τὴν ὁρατικὴν ψυχὴν φωτίζει τε ὁμοῦ καὶ γλυκαίνει, φέγγος μὲν τὸ ἀληθείας ἀπαστράπτουσα, πειθοῖ δὲ, ἀρετῇ γλυκείᾳ, τοὺς διψῶντας καὶ πεινῶντας καλοκἀγαθίας ἐφηδύνουσα, Clemen Religionsgeschichtl. Erklärung 268; s. auch zu Act 9 6. Die himmlische Gabe wird nach Act 2 38 10 45 11 17 I Petr 1 12 (ἀπ' οὐρανοῦ) der heilige Geist sein; dann liegt in γευσαμένους τε . . . . καὶ μετόχους γενηθέντας synonymer Parallelismus der Glieder vor. Das „Wort" kann nicht gemeint sein, obgleich es nach Philo (s. zu 6) naheliegt, weil es an dritter Stelle erst genannt wird. „Sündenvergebung" würde kaum so unbestimmt als „himmlische Gabe" bezeichnet worden sein. Ueber die Verbindung von γεύεσθαι mit Gen. und 5 Acc. s. Moulton Einl. 100, Radermacher Gramm. S. 98. 101. 103. **5** Zum Kosten des angenehm schmeckenden Wortes vgl. noch Sap Sal 16 21 zu I Petr 2 3 und Philo de fuga et inv. 137 p. 566 ζητήσαντες καὶ τί τὸ τρέφον ἐστὶ τὴν ψυχὴν . . . . εὗρον μαθόντες ῥῆμα θεοῦ καὶ λόγον θεῖον κτλ., 138 τῷ γὰρ ὄντι τὴν αἰθέριον σοφίαν ὁ θεὸς ταῖς εὐφυέσι καὶ φιλοθεάμοσιν ἄνωθεν ἐπιψεκάζει διανοίαις, αἱ δὲ ἰδοῦσαι καὶ γευσάμεναι καὶ σφόδρ' ἡσθεῖσαι ἔμαθον μὲν ὃ ἔπαθον (vgl. 58), τὸ δὲ διαθὲν ἀγνοοῦσι κτλ., opif. mundi 158 p. 38, leg. all. III 162 p. 119, 169 p. 120 cf. zu 4 12 f., 173 p. 121, quis rer. div. haer. 191 p. 499, Hermas Sim. IX 11 8. καλὸν ῥῆμα wie Zach 1 13; ῥῆμα im NT in Lc Act Joh besonders häufig; die Verbindung von Wort und Geist auch Act 10 44 Joh 3 34. μέλλων αἰών vgl. Js 9 6 A und zu Mt 12 32. Die Christengemeinde ist messianische Gemeinde, sofern in ihrer Mitte der messianische Aeon mit seinen Wunderkräften 2 4 schon waltet, während außerhalb der alte Aeon noch herrscht, eine in der jüdischen Eschatologie nicht vorgesehene Anschauung, die freilich auch nur von der Erwartung aus zu verstehen ist, daß der volle Untergang des alten und der Anbruch des neuen Aeon bald folgen werde Barn 1 7 u. s. Exk. zu 9 28. **6** Zu παραπεσόντας vgl. 4 11 3 12 Sap 6 9 12 2 Ez 14 13 u. ö; gemeint ist Rückfall in das ungläubige und gottlose Wesen des alten Aeon Rom 12 2 II Cor 4 4, nicht speziell Rückfall

7 stellen. Denn wenn (das) Land, das den reichlich darüber fallenden
Regen eingesogen hat, ein Gewächs erzeugt, das denen, für die es be-
8 stellt wird, willkommen ist, so hat es teil an dem Segen Gottes; wenn
es aber Dornen und Disteln hervorbringt, (so ist es) verworfen und

---

ins Judentum. Zu ἀνακαινίζειν vgl. Joseph. Ant. XIII 2 3 § 57 Hermas Sim. IX 14 3 Act. Thomae 132 p. 239 Bonnet (in einem Hymnus auf die Taufe) σοὶ δόξα ἀνακαινισμὸς δι' οὗ ἀνακαινίζονται οἱ βαπτιζόμενοι οἱ μετὰ διαθέσεως σοῦ ἁπτόμενοι, Synonyma sind ἀνακαινοποιεῖν Test. Levi 17 10, ἀνανεῶσαι Hermas Vis. III 11 3 u. ö., ἀνακαινοῦν II Cor 4 16 Col 3 10. Rückfällige Christen gesellen sich durch ihren Abfall zu den ungläubigen Juden, die Christus gekreuzigt haben I Thess 2 15: sie schänden ihn öffentlich, indem sie ihm davonlaufen. ἀνασταυροῦν, ein geläufiges Wort, auch von Josephus und Philo gebraucht (s. Bleek) heißt „kreuzigen", nicht „wiederkreuzigen", παραδειγματίζειν auch in LXX z. B. Ez 28 17 Dan 2 5 Num 25 4. Eine ähnlich schwere Beurteilung bei Philo de fuga et inv. 84 p. 558 εἰ γὰρ οἱ τοὺς θνητοὺς κακηγορήσαντες γονεῖς ἀπάγονται τὴν ἐπὶ θανάτῳ, τίνος ἀξίους χρὴ νομίζειν τιμωρίας τοὺς τὸν τῶν ὅλων πατέρα καὶ ποιητὴν βλασφημεῖν ὑπομένοντας; 7 f. Ein Naturbeispiel illustriert das innere Recht dieser Anschauung. Auch auf dem Felde kommt der abnorme Fall vor, daß reichlich von oben gewässertes Land nicht brauchbare Frucht, wie die übrigen Teile, sondern Dornen und Disteln hervorbringt: diese Erzeugnisse werden unweigerlich verbrannt. Das Gleichnis spielt leicht an Gen 1 11 3 17 f. an vgl. auch Gen 27 27 Dt 11 11; der Fluch Gen 3 17 f. verdrängt nur in gewissen Fällen den Segen, den der Schöpfer freilich nach Gen 1 22. 28 nur auf Tiere und Menschen gelegt hat; er erfüllt sich im Verbrennen des Gestrüpps. Ganz stimmt das Gleichnis nicht: die abgefallenen Christen müssen dem Land und dem schlechten Gewächs entsprechen, aber nur das Gestrüpp wird verbrannt. Der Grundgedanke aber ist klar: abgefallene Christen sind endgültig verdorben und verloren wie das Dornen- und Distelgestrüpp auf dem Acker vgl. VI Esr 16 78. Zu γῆ . . ἡ πιοῦσα vgl. Blaß § 47 6, ἐπὶ mit Gen. wie Act 7 11 D. Zu κατάρας ἐγγύς s. Aristides in Rom. 53 καὶ ἦν τὸ μὲν προχωρεῖν αὐτοῖς ἃ ἐβούλοντο ἀμήχανον καὶ κατάρας ἐγγύς. ἧς τὸ τέλος wie II Cor 11 15 ὧν τὸ τ., vgl. noch Rom 3 8 6 21.

Die Ablehnung der zweiten Busse: Mit seinem ἀδύνατον . . . τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας . . . . καὶ παραπεσόντας πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν spricht der Vf. des Hebr den theologisch wie kirchengeschichtlich bedeutsamsten und wirksamsten Lehrsatz aus, der sich außerhalb des Zusammenhangs des Hauptthemas findet. Seine Wichtigkeit erhellt aus der Wiederholung und Ergänzung in 10 26—31 und der weiteren Anspielung in 12 16—17. Die Entscheidung, eine furchtbare Warnung für ein nachlässiges Geschlecht, ist kategorisch, gut begründet und offenbar unangefochten. Eine bestimmte Auffassung von der Bedeutung des Christwerdens liegt ihr zugrunde. Die Bekehrung bringt eine völlige Aenderung in der Art des Menschen hervor, wie er sie nur einmal durchmachen kann. Die μετάνοια, d. i. die Abkehr von den sündigen Werken des gottlosen Menschen und die Umkehr zu den Werken, die Gott gebietet, die Hinnahme all der göttlichen Offenbarungen und Gaben, wie sie der erfährt, der nach einer Periode der Gottlosigkeit mit dem lebendigen Gott in Berührung kommt und der aus dem vergehenden alten Aeon in den Bereich des kommenden Aeon hinein versetzt wird (vgl. die Erleuchtung, den Geist, das Wort Gottes und die übrigen Kräfte des kommenden Aeon 6 4. 5, die Erkenntnis der Wahrheit 10 26), all dies kann in seiner Geschlossenheit und Fülle nur einmal geleistet und nur einmal erlebt werden. Wer es preisgibt, ist verloren. So weit

ist die Lehre durchsichtig. Es fragt sich nun aber, wann ist die Preisgabe des Bekehrungserlebnisses vollzogen? Hier ist für uns nicht sicher zu umgrenzen, was der Vf. meint. Er spricht von Abfall 6 6, von freiwilliger Sünde 10 26, konkret von Unzucht und sonstigem schändlichen Verhalten 12 16 13 4. Er charakterisiert den Verlorenen als einen Menschen, der den Sohn Gottes, seine Stiftung und den Geist geschändet hat. Darnach ist einmal an bewußte Lossagung von der christlichen Religion, die sich in dem ganzen Leben und Treiben oder auch in offener Verleugnung kundgibt, sodann an einzelne bestimmte schwere Vergehen gedacht. Daß der Christ nur dann sein Heil bewahre, wenn er von seiner Bekehrung an vollkommen sündlos lebt, ist also nicht gelehrt. Aber es werden doch im Sinn der alten Gesetzgebung (vgl. Lev 4 1 ff. 5 15 Num 15 1 ff.) nur solche Sünden zugelassen, die als ungewollte angesehen werden können. Gerettet wird nur der Christ, dessen bewußte und verantwortliche Lebensführung mit der reinen Sittenlehre, an die er bei seiner Bekehrung gebunden wurde, mit der Stiftung, der er einverleibt wurde, und mit dem Geist, der auch ihm zuteil wurde, in Einklang steht. 2. Diese Lehre von der Unmöglichkeit einer zweiten Buße hängt also mit dem Entsündigungsgedanken zusammen, der für das ganze Urchristentum grundlegend ist. Nur diese seine hier vorgeführte Konsequenz ist nicht durchweg vertreten. Er stammt aus der prophetischen Predigt und der Eschatologie des Spätjudentums. Ezechiel ist der erste, der den Begriff der Bekehrung theologisch ausgemünzt hat: καὶ ὁ ἄνομος ἐὰν ἀποστρέψῃ ἐκ πασῶν τῶν ἀνομιῶν αὐτοῦ ὧν ἐποίησεν καὶ φυλάξηται πάσας τὰς ἐντολάς μου καὶ ποιήσῃ δικαιοσύνην καὶ ἔλεος, ζωῇ ζήσεται· οὐ μὴ ἀποθάνῃ. πάντα τὰ παραπτώματα αὐτοῦ ὅσα ἐποίησεν οὐ μνησθήσεται· ἐν τῇ δικαιοσύνῃ αὐτοῦ ᾗ ἐποίησεν ζήσεται 18 21 f. In dieser Erklärung ist die ganze Lehre von der einmaligen Statthaftigkeit der Buße implicite beschlossen. Daß dem Gottlosen seine früheren Sünden nicht mehr angerechnet werden, ist der eine große Gnadenakt, der künftige lückenlose Gehorsam ist seine Bedingung, eine erneute Begnadigung des Rückfälligen ist nach den Prämissen ausgeschlossen, wie denn Ezechiel zwar nicht von dem Rückfälligen, aber doch von dem ehemals Gerechten und nun Abgefallenen sagt: πᾶσαι αἱ δικαιοσύναι αὐτοῦ ἃς ἐποίησεν οὐ μὴ μνησθῶσιν· ἐν τῷ παραπτώματι αὐτοῦ ᾧ παρέπεσεν καὶ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις αὐτοῦ αἷς ἥμαρτεν, ἐν αὐταῖς ἀποθανεῖται 18 24. So findet sich denn schon im Judentum eine Reflexion über das Bedenkliche eines Rückfalls nach der Bekehrung, nämlich Sir 31 (34) 30 f. βαπτιζόμενος ἀπὸ νεκροῦ καὶ πάλιν ἁπτόμενος αὐτοῦ, τί ὠφέλησεν τῷ λουτρῷ αὐτοῦ (beachte den Vergleich, der sich leicht auf die Taufe übertragen ließ!); οὕτως ἄνθρωπος νηστεύων ἐπὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ καὶ πάλιν πορευόμενος καὶ τὰ αὐτὰ ποιῶν· τῆς προσευχῆς αὐτοῦ τίς εἰσακούσεται; καὶ τί ὠφέλησεν ἐν τῷ ταπεινωθῆναι αὐτόν; Die Unmöglichkeit einer neuen Bekehrung wird hier zwar nicht ausdrücklich gelehrt, aber da die Zwecklosigkeit der zurückliegenden Buße betont und eine erneute Erhörung in Frage gestellt wird, liegt der Gedanke doch im Horizont des Lehrers. Weiter bedroht die Sibylle auch den rückfälligen Sünder mit dem Verderben, wenn sie Noa zu seinen Zeitgenossen sprechen läßt: Gottes Zorn kommt über euch, ἂν μὴ θεὸν ἱλάξησθε καὶ μετάνοιαν ἔχητ' ἀπὸ νῦν καὶ μηκέτι μηδὲν δύσκολον ἠὲ κακόν γ' ἀθεμίστως ἄλλος ἐπ' ἄλλῳ πράττῃ, ἀλλ' ὁσίῳ βιότῳ πεφυλαγμένος εἴῃ I 167—170. und dasselbe gilt von jeder öffentlichen Bußverkündigung, vgl. auch Philo de spec. leg. I 193 p. 240 ὁ γὰρ ἀμνηστίαν ἐφ' οἷς ἥμαρτεν αἰτούμενος οὐχ οὕτως ἐστὶ κακοδαίμων, ὥστ' ἐν ᾧ χρόνῳ παλαιῶν ἀδικημάτων αἰτεῖται λύσιν ἕτερα καινοτομεῖν. Lag also an sich schon in der Aufforderung und der mit ihr verbundenen Amnestieversicherung die Erwartung, daß das weitere Leben der Bekehrten dauernd ein neues und gerechtes sein werde, so mußte die eschatologische Motivierung, die sie im Urchristentum bekam, zum Anlaß werden, daß dieses Moment besonders stark herausgestrichen wurde. Wenn kurz, ehe es zu spät ist, noch einmal eine Bekehrung ausgerufen und ermöglicht wird, dann ist der Rückfall eine so starke Mißachtung Gottes, daß sie von dem bald nahenden Richter erbarmungslos geahndet werden muß vgl. Hebr 10 26. 28 mit 25.

Die eschatologische Bußpredigt hat nun aber noch ein zweites, wichtiges Moment zur Ausbildung gebracht, die Anschauung von der Notwendigkeit einer göttlichen Sanktion der Buße. Schon bei Ezechiel ist sie vorhanden: seine Entscheidung ist Wort Jahwes 18 1. So konnten geängstete Sünder ebenso wie mißmutige Gerechte (vgl. Lc 15 25–32) damit beschwichtigt werden, daß Jahwe die Buße des Sünders gestattet und eingesetzt habe vgl. Or. Man. 8 ἔθου μετάνοιαν ἐμοὶ τῷ ἁμαρτωλῷ, Sap. 12 10 κρίνων δὲ κατὰ βραχὺ ἐδίδους τόπον μετανοίας vgl. 12 19 f. Während nun aber hier die Meinung besteht, daß die Möglichkeit der Bekehrung für die Sünder unbeschränkt sei, findet sich anderwärts die Voraussetzung, daß sie an besondere Verfügungen und Termine Gottes gebunden und, wo jene ausbleiben und diese ablaufen, ausgeschlossen sei, auch wenn die Sünder bußfertige Gesinnung Gott entgegen bringen. Philo weiß von einem häufigen Vorkommen dieses Falles vgl. leg. all. III 213 p. 129 πολλαῖς γὰρ ψυχαῖς μετανοίᾳ χρῆσθαι βουληθείσαις οὐκ ἐπέτρεψεν ὁ θεός, de cher. 10 p. 140, und die spät kommende Reue der Sünder ist ein mehrfach bezeugtes Moment der jüdischen Eschatologie vgl. z. B. IV Esr Vis. III 27 9 (9 11 f.) *et quotquot fastidierunt legem meam, cum adhuc erant habentes libertatem, et cum adhuc esset eis apertum paenitentiae locus, non intellexerunt, sed spreverunt, hos oportet post mortem in cruciamento cognoscere,* Vis. III 11 7 (7 82) Apoc. Bar. 85 12 Slav. Hen. 62 2. Neben der durch Buße bewirkten Entsündigung kennt die jüdische Eschatologie noch eine für die Erwählten und Gerechten zu erwartende Entsündigung durch Gottes Kraft, sei es daß ihre Natur verwandelt wird Apoc. Bar. 49—51 (vgl. dazu Rom 6 4—6), sei es daß ihnen Geist oder Weisheit geschenkt wird Henoch 5 8 f. s. zu 1 Joh 3 9. Daß die so entsündigten Menschen nicht wieder in Sünde fallen können, sondern in ewiger Gerechtigkeit und Unschuld im messianischen Aeon leben, ist selbstverständlich. β. In der urchristlichen Verkündigung hat die Forderung der Bußentsündigung von Anfang an vorangestanden Mt 3 2 4 17 Act 2 38; der Anschauung vom τόπος μετανοίας entsprechend, treten die messianischen Bußprediger Johannes, Jesus, Petrus usw. als die besonderen Gesandten Gottes oder des Messias auf, die mit dem Auftrag betraut sind, dem Volke noch einmal einen Weg zur Rettung zu zeigen, und wer jetzt nicht hört, ist natürlich verloren Mt 11 20—24 = Lc 10 13—15 Act 3 19. In der späteren Verkündigung kommt die Grundanschauung besonders in der Lehre vom Sühntod Christi zum Ausdruck, ist doch der τόπος μετανοίας weiter nichts als die Versicherung der Sündenvergebung im Falle der Bekehrung. Die Apostel verkünden die neue große Botschaft aller Welt II Cor 5 18—21 Act 17 30 f. I Clem 7 4 τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ . . . . διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ἐπήνεγκεν. So steht denn auch in Hebr die μετάνοια an der Spitze der στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ 5 12 und die Unmöglichkeit ihrer Wiederholung wird damit begründet, daß der Rückfällige den Gekreuzigten und das sühnende Stiftungsblut geschändet habe 6 6 10 29. An Esau aber ist das furchtbare Beispiel einer vergeblichen Reue zu sehen, das sich bei jedem Christen wiederholen kann, der nach der Bekehrung in Sünde fällt 12 16 f. Wird also mit all den nachgewiesenen Voraussetzungen und Konsequenzen Ernst gemacht, so muß eine zweite Buße für den Christen abgelehnt werden — wenn nicht eine erneute außerordentliche Verfügung vom Himmel her erfolgt. Zwei urchristliche Schriftsteller haben in diesem Sinne innerhalb der Kirche Buße gepredigt, die Apokalyptiker Johannes und Hermas. Es ist der himmlische Christus, der seinem Knecht Johannes das μετανόησον diktiert, das den Gefallenen unter den sieben Gemeinden noch einmal kurz ehe das Gericht kommt, die Möglichkeit der Rettung bietet Apoc 2 5. 16. 21 f. 3 3. 15—19 vgl. auch 14 6 f. Diesem Bußerlaß, der von Patmos ausging, folgte einige Jahrzehnte später die Verkündigung einer zweiten Buße von Rom aus durch den Hirten, den ἄγγελος τῆς μετανοίας (Vis. V 7), der zu Hermas gesandt ward. Hier wird ausdrücklich auf die Unstatthaftigkeit einer Christenbuße hingewiesen: ἤκουσα, φημί, κύριε, παρά τινων διδασκάλων, ὅτι ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν

καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων Mand IV 3 1. Daß diese Lehrer sich auf Hebr beriefen, ist sehr wohl möglich. Der Hirte bestätigt diese Lehre: sie galt eigentlich von jeher für alle Christen und wird auch in Zukunft ihre Geltung wieder erlangen: 2 ἔδει γὰρ τὸν εἰληφότα ἄφεσιν ἁμαρτιῶν μηκέτι ἁμαρτάνειν, ἀλλ' ἐν ἁγνείᾳ κατοικεῖν. 3 . . . οἱ γὰρ νῦν πιστεύσαντες ἢ μέλλοντες πιστεύειν μετάνοιαν ἁμαρτιῶν οὐκ ἔχουσιν, ἄφεσιν δὲ ἔχουσι τῶν προτέρων ἁμαρτιῶν αὐτῶν. 4 τοῖς οὖν κληθεῖσι πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν ἔθηκεν ὁ κύριος μετάνοιαν. Von Gott selbst ist die Bußmöglichkeit für die Christen erneuert worden, aber es ist doch nur ein neuer Termin gesetzt: ἐὰν ὡρισμένης τῆς ἡμέρας ταύτης ἔτι ἁμάρτησις γίνεται, μὴ ἔχειν αὐτοὺς σωτηρίαν· ἡ γὰρ μετάνοια τοῖς δικαίοις ἔχει τέλος Vis. II 2 5. Nach Ablauf des Termins gilt auch nach Hermas wieder, was Hebr lehrt vgl. noch Sim. VIII 6 2 11 1—3 V 7 3 VI 1 4 2 3. Da der Vf. des Hebr kein Prophet war und keine besondere Offenbarung erhalten hatte, so mußte er den ursprünglichen Inhalt der christlichen Bußverkündigung in unverminderter Strenge festhalten. Er streicht ihn so stark heraus, weil er die lauen Christen aufrütteln will. Ein besonderer Streit um die Buße liegt nicht vor, sofortige Zustimmung wird erwartet, die ausführliche Motivierung hat nur seelsorgerliche Gründe. Aber auch die Anschauung von einer erlebten Entsündigung spielt in die Aussagen des Hebr hinein. Wer erleuchtet worden ist, die Gaben und Kräfte des kommenden Aeon und die Erkenntnis der Wahrheit erlangt hat 6 4—8 10 26, der ist eigentlich schon ganz ein Mensch des messianischen Aeon geworden und Henoch 5 8 f. muß auch auf ihn zutreffen vgl. I Joh 3 9 II Cor 5 17. Ein neuer Fall kann nur endgültigen Verlust der Heilsgnade nach sich ziehen. 4. Im Urchristentum ist nun freilich die Ablehnung einer zweiten Buße sonst nicht allgemein geübt worden, ja nicht einmal die Bedenken sind überall bekannt. Eine Ausnahme macht nur I Joh, der, offenbar von den Voraussetzungen des Hebr geleitet, eine Fürbitte für Todsünder verbietet s. zu 5 16 f., wie denn schon Jesus die Lästerung des heiligen Geistes für eine unvergebbare Sünde erklärt hatte Mc 3 29 Par. Aber Paulus weiß nichts von einer zweiten Buße, weder verwirft er sie, noch gestattet er sie ausdrücklich. Ihr Recht ist ihm selbstverständlich vgl. besonders II Cor 7 10. Aber bei Paulus sind doch alle Prämissen gegeben, die Hebr 6 4—8 zum Ausdruck kommen; sein Ideal vom erlösten Menschen entspricht ganz dem, was nach Hebr und Hermas vom Christen erwartet wird. Nur zieht er nicht die Konsequenz, die wir in Hebr finden, sondern fordert im Fall einer argen Versündigung sofortige Abstellung. Der Rigorismus des Hebr macht sich aber doch in abgeschwächter Form auch bei ihm geltend, wenn er einen christlichen Blutschänder nur durch ein Gottesgericht meint retten zu können I Cor 5 3—5 s. z. St. und wenn er in Tod und Krankheit göttliche Züchtigungen sieht, die dem sündigen Christen das eigentlich verdiente Strafgericht ersparen I Cor 11 30—32. Immerhin zeigt Paulus, wie die christliche Seelsorge dahin kam, einfach das Heilsinteresse der unvollkommenen Christen wahrzunehmen und das Problem der zweiten Buße zu umgehn. Bedeutsame Zeugnisse für diese Haltung liefern I und II Clem. Im I Clem ruft Rom die korinthische Gemeinde zur Buße vgl. 57 1 f.; aber obwohl dem Vf. Hebr bekannt ist, kommt ihm dessen Ablehnung einer Christenbuße niemals in den Sinn, vielmehr betont er, wie sehr die Buße seiner Geliebten Gott angenehm ist 8 5 51 3. Und II Clem ist eine kirchliche Bußpredigt vgl. 13 1 16 1—17 1, alle Motive treten auf, nur das eine fehlt, daß solche Buße jetzt nicht noch einmal möglich sei oder daß sie ad hoc sanktioniert sei. Dennoch sind die Traditionen des Hebr nicht ganz verloren gegangen. Sie erhalten sich einmal in der Lehre von der Taufe, die das Ideal im alten Sinne festhält vgl. z. B. Justin Dialog. 44 p. 263 B. C über den Weg, der zur Sündenvergebung und zur Hoffnung auf das Erbe der verheißenen Güter führt: ἔστι δ' οὐκ ἄλλη ἢ αὕτη, ἵνα τοῦτον τὸν Χριστὸν ἐπιγνόντες καὶ λουσάμενοι τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν διὰ Ἡσαΐου κηρυχθὲν λουτρὸν ἀναμαρτήτως λοιπὸν ζήσητε, Clemens Alex. Strom. III 62 2 zu

9 verfällt dem Fluche, dessen Ende das Verbrennen ist. Wir sind aber
bei euch, Geliebte, des günstigeren, dem Heile zugewendeten (Falles)
10 gewiß, wenn wir auch so reden. Denn Gott ist nicht (so) ungerecht,
daß er euer Liebeswerk vergessen könnte, das ihr auf seinen Namen
erzeigt habt, indem ihr den Heiligen Hilfe leistetet und (noch) leistet.

II Cor 5 17 ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις, οὐκέτι ἁμαρτητική· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἀπελουσάμεθα τὸν βίον τὸν παλαιόν, ἰδοὺ γέγονε καινά, ἁγνεία ἐκ πορνείας, ἐγκράτεια ἐξ ἀκρασίας, δικαιοσύνη ἐξ ἀδικίας. Aber auch die Bedenken gegen die Verletzung der Taufverpflichtung finden sich vgl. die Warnung des kleinasiatischen Presbyters bei Irenäus adv. haer. IV 42 4 Harvey *ipsi timere ne forte post agnitionem Christi agentes aliquid quod non placeat Deo, remissionem ultra non habeamus delictorum sed excludamur a regno eius.* Von Kleinasien ging auch der Montanismus aus, der die Erneuerung des urchristlichen Rigorismus sich zum Programm machte. Sein bekanntester Vertreter Tertullian hat zwar vor seinem Uebertritt zum Montanismus die zweite Buße verteidigt, indem er u. a. Apoc 2 f. heranzog (de paenit.), als Montanist dagegen hat er unter ausdrücklicher Verwerfung des Hirten und unter Berufung auf Paulus, Johannes und Barnabas (damit ist Hebr gemeint s. Einl. I 2) nur die Taufbuße gelten lassen (de pudic.), auch die Novatianer stützten sich auf Hebr s. Epiphan Haer. 59 2 und Ambrosius De poenit. II 2. Aber im Kampf mit den Montanisten und den späteren Novatianern (s. AHarnack Novatian Hauck's Real-enc.[3] 14, 236 ff.) hat die Kirche ihr Bußinstitut durchgesetzt, das im offenen Widerspruch zu Hebr die zweite Buße auch bei bewußten Sünden und bei Abfall sanktionierte. Die alten Exegeten helfen sich dem deutlichen Wortlaut von Hebr gegenüber mit der Erklärung, nur die Wiederholung der Taufe sei verboten, nicht die der Buße vgl. Chrysostomus zu 6 4 t. XII p. 96 b M. τί οὖν; ἐκβέβληται ἡ μετάνοια; οὐχ ἡ μετάνοια, μὴ γένοιτο, ἀλλ' ὁ διὰ λουτροῦ πάλιν ἀνακαινισμός, Catene 237 f. zu 10 26 οὐ τὴν μετάνοιαν ἐνταῦθα ἀναιρεῖ οὐδὲ τὸν μετὰ μετανοίας ἐξιλασμόν· οὐδὲ ὠθεῖ καὶ καταβάλλει διὰ τῆς ἀπογνώσεως τὸν ἐπταικότα· οὐχ οὕτως ἐχθρός ἐστι τῆς σωτηρίας τῆς ἡμετέρας, ἀλλὰ τὸ δεύτερον ἀναιρεῖ λουτρόν, Philastrius Haer. 89 (61) *paenitudinem etiam non excludit docendo sed diversum gradum dignitatis ostendit inter hunc, qui integrum custodivit et illum qui peccavit* etc. RKnopf Geschichte des nachapostolischen Zeitalters 429 ff. Weinel Bibl. Theol. des NT § 119. Rendtorff Kirche, Landeskirche, Volkskirche 1911, 7—13. Scheel Die Kirche im Urchristentum (Relig.-gesch. Volksb. IV 20) 14 ff. HWindisch Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis anf Origenes 1908 (besonders 8 ff. 294—312. 365 ff. 412 ff.).

9 Vf. ist indes überzeugt, daß der in 4—8 angenommenen Fall in der Gemeinde keineswegs aktuell ist: nur der günstige, zum Heil führende Prozeß hat bei ihr statt. ἀγαπητοί (S setzt noch ἀδελφοί hinzu) nur hier im Hebr: der Vf. will die Leser nach den ernsten Erinnerungen 5 11—6 8, die nur einen gewiß sofort wirksamen Ansporn geben sollten, seiner Liebe und seines Vertrauens versichern. πεπεισμ. περὶ ὑμῶν wie Rom 15 14 (vgl. z. St. und II Macc 9 27), zur Fortsetzung vgl. Lucian Hermot. 69 παρὰ πολὺ γὰρ ταῦτ' ἀμείνω καὶ ἐλπίδος οὐ μικρᾶς ἐχόμενα λέγεις. εἰ καὶ οὕτως λαλοῦμεν bezieht sich zunächst auf 4—8, weiter auch auf 5 11—6 3; im Grunde trifft weder der Fall vollendeten Gnadenverlustes noch der der Unentwickeltheit für die Gemeinde zu. Daher die kurze Aufforderung 1 a, daher die Unterlassung der Elementarbelehrung 1 b—2. **10** Die Zuversicht gründet sich auf die bisherigen Leistungen der Gemeinde und auf das Vertrauen zu Gott. τοῦ ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης ist Hendiadyoin vgl. I Thess 1 3 II Cor 8 24. εἰς τὸ ὄνομα (θεοῦ) ist entweder nach dem hebräischen לְשֵׁם zu verstehen = um seinetwillen, ihm zu Ehren vgl. Pirke Aboth II 12 וְכָל מַעֲשֶׂיךָ יִהְיוּ לְשֵׁם שָׁמַיִם, oder es bedeutet wie sonst

Wir wünschten aber, jeder von euch erzeige den gleichen Eifer zur 11
vollen Entfaltung der Hoffnung bis zum Ende, damit ihr nicht stumpf 12
werdet, sondern Nachahmer der (Männer), die durch Glauben und Langmut die Verheißungen erben. Wie nämlich Gott dem Abraham die 13
Verheißung gab, schwor er, da er ja bei keinem Höheren schwören konnte, bei sich selbst, indem er sprach: »wahrlich mit Segen will ich dich segnen 14
»und in Fülle dich mehren«. Und so erlangte er durch Ausdauer die 15

im Griechischen „auf sein Konto", „ihm zuliebe" vgl. Heitmüller Im Namen Jesu 114. Die Gerechtigkeit Gottes besteht darin, daß er diese ihm zu Ehren oder ihm zuliebe geleisteten Werke den Lesern anrechnet, indem er sie auch durch Zeiten der Erschlaffung hindurch zur σωτηρία führt. Doch ist das Liebeswerk noch jetzt im Schwange (διακονοῦντες); hieran fehlt es also nicht oder nicht ganz. Die ἅγιοι sind hier trotz Rom 15 25. 31 I Cor 16 1 II Cor 8 4 9 1. 12 nicht die Christen zu Jerusalem — Paulus bedient sich einer abgekürzten Bezeichnung, die jedermann verstand, der mit dem besonderen Geschäft vertraut war — sondern Christen überhaupt: das Liebeswerk der Christen ist Unterstützung der Glaubensgenossen, nicht Ungläubiger. Wir wissen, daß diese Charakterisierung auf die römische Gemeinde zutrifft vgl. Ignat. ad Rom. inscr. Euseb. hist. eccl. IV 23 10 Harnack Mission [2] II 208 u. s. Ergebn. A IV, aber auch auf Thessalonich vgl. I Thess 4 10 und gewiß ebenso gut auf manch andere Gemeinde. **11** Ein Wunsch kann dennoch nicht unterdrückt werden. Es fehlt eben doch bei einzelnen an der voll entfalteten, begeisterten Hoffnung, wie sie allein Ausdauer hat. Zu σπουδή vgl. Rom 12 11 II Cor 7 11 f. 8 7 f. II Petr 1 5, πληροφορία s. zu Rom 4 21. ἄχρι τέλους s. zu 3 6. 14. **12** ἵνα μὴ νωθροὶ γένησθε widerspricht wörtlich genommen dem ἐπεὶ νωθροὶ γεγόνατε 5 11; es ist pädagogischer Stil bei leichtem, rasch zu beseitigenden Mißstand vgl. zu Jud 5 und zu Rom 15 14. πίστις καὶ μακροθυμία ist ausdauernder Glaube vgl. Exk. zu 11 40. κληρονομεῖν τὰς ἐπαγγελίας vgl. 17 Rom 4 13. 20 I Clem 10 2 Ps Sal 12 8 Philo τίς ὁ τῶν θείων ἐστὶν κληρονόμος passim, besonders 33 p. 478, 66. 68. p. 482, 298 p. 516. Solche Erben werden in 11 aufgezählt; der bedeutsamste ist Abraham. **13—20** Unvermerkt gleitet der Vf. wieder zu seiner theologischen Belehrung hinüber, die nach 5 11—14 den Lesern eigentlich noch immer unzugänglich sein müßte: die Sicherheit der eben genannten Verheißung wird aus der göttlichen Schwurform erwiesen. **13** ἐπαγγειλάμενος ein Partizip. Aoristi der (mit dem verb. finit.) zusammenfallenden Handlung vgl. Moulton Einl. 211 ff. Verheißung und Eidschwur sind natürlich identisch; daß schon vor Gen 22 Verheißungen stehen vgl. 12 3. 7. 13 15 17 5—8, kommt für den Vf. nicht in Betracht. **14** Verwendet und zitiert ist Gen 22 16 f. mit Auslassungen. Anstatt des zweiten σε hat LXX dem Urtext entsprechend τὸ σπέρμα σου. εἰ μήν hellenistisch für ἦ μήν (so KL* u, a.) nur hier im NT, aus LXX für אִם לֹא vgl. Deißmann Neue Bibelstud. 33—36. Dieselbe Begründung des göttlichen Schwurs zur selben Stelle bei Philo leg. all. III 203 p. 127 εὖ καὶ τὸ ὅρκῳ βεβαιῶσαι τὴν ὑπόσχεσιν καὶ ὅρκῳ θεοπρεπεῖ· ὁρᾷς γὰρ ὅτι οὐ καθ' ἑτέρου ὀμνύει θεός, οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ κρεῖττον, ἀλλὰ καθ' ἑαυτοῦ, ὅς ἐστι πάντων ἄριστος, de sacr. Ab. et Caini 91 p. 181. **15** Die Verheißung ward des Menschen Besitz, indem zu diesem festen Schwur Gottes seine gläubige Ausdauer hinzukam. Wenn mit ἐπέτυχεν wie Rom 11 7 die Erfüllung der Verheißung gemeint ist, so ist an die Geburt Isaaks Rom 4 16—22, an die Ausbreitung seiner Nachkommen oder an den Eingang Abrahams in den Himmel Mc 12 26 f. Par. Lc 16 22—31 gedacht; nach 11 13—16, kann aber der Vf. auch die bloße Anwartschaft im

16 Verheißung. Menschen schwören ja doch bei dem, der höher ist, und
17 über jede Widerrede hinaus dient ihnen der Eid zur Bekräftigung, daher
Gott, wie er denn den Erben der Verheißung in besonderer Weise die
Unwandelbarkeit seines Willens zeigen wollte, sich durch einen Schwur ver-
18 bürgte, damit wir durch zwei unwandelbare Dinge, worin Gott unmög-
lich lügen kann, einen starken Antrieb hätten, die wir unsere Zuflucht
19 dazu nehmen, die dargebotene Hoffnung zu ergreifen, die wir als einen
sicheren und festen Anker (unserer) Seele hinnehmen, der in das In-

Auge haben; in beiden Fällen ist Abraham das beste Vorbild für die Leser 12, auch für sie ist göttlicher Eidschwur, geduldiges Warten, Erfüllung der Verheißung der sichere Lauf der Dinge. **16** Die Beobachtung über den Gottesschwur 13 wird fortgesetzt. Auch für Menschen ist ein Schwur bei Gott die festeste Versicherung vgl. Philo de somn. I 12 p. 622 τὰ ἐνδοιαζόμενα τῶν πραγμάτων ὅρκῳ διακρίνεται καὶ τὰ ἀβέβαια βεβαιοῦται καὶ τὰ ἄπιστα λαμβάνει πίστιν, de plant. 82 p. 342, Thucyd. IV 87. Bedenken gegen den Eid cf. Mt 5 33—37 Jac 5 12 sind dem Vf. unbekannt. Ueber βεβαίωσις vgl. Deißmann Bibelstudien 100 f., Neue Bibelstud. 56, Mitteis-Wilcken II 1, 188 ff. **17** ἐν ᾧ auf das benachbarte ὅρκος bezogen, gibt eine schiefe Konstruktion; so muß man es wie eine Konjunktion fassen, die an den ganzen Satz anknüpft. Gemeint ist natürlich der Abraham 13 f., noch nicht der Christus 7 20 f. geleistete Eidschwur. Für περισσότερον liest B das hellenistische, im NT häufigere περισσοτέρως 13 19. Zu τὸ ἀμετάθετον vgl. III Macc 5 12 Xenophon Ep. fragm. 1 2 (Stobäus Anthol. II 1 29) τὸ ἀμετάκλαστόν σου τῆς γνώμης, Dittenb. Or. inscr. 331 58 335 72—73 P. Oxy. 75 15 482 35. ὁ θεὸς ... ἐμεσίτευσεν ὅρκῳ ist nicht ganz klar; sonst ist der μεσίτης eine dritte Person neben den Vertrag schließenden Parteien — vgl. 8 6 Dionys. Hal. IX 59 μετὰ ταῦτα συνθῆκαι γίνονται ταῖς πόλεσι, μεσιτεύσαντος αὐτοὺς τοῦ ὑπάτου, Joseph. Ant. IV 6 7 § 133 ταῦτα δὲ ὀμνύντες ἔλεγον καὶ θεὸν μεσίτην ὧν ὑπισχνοῦντο ποιούμενοι — hier ist Gott kraft seines Eidschwurs Mittler d. i. Bürge seiner eigenen Verheißungen gegenüber ihren Erben. **18** Die beiden Dinge sind die Verheißung und der Eid. Zur absoluten Zuverlässigkeit Gottes vgl. Plato Rep. II p. 382 E Aeschyl. Prometh. 1032 f. I Clem 27 2 Philo de vita Mos. I 283 p. 125 οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς διαψευσθῆναι δύναται οὐδ' ὡς υἱὸς ἀνθρώπου μετανοεῖ καὶ ἄπαξ εἰπὼν οὐκ ἐμμένει. φθέγξεται τὸ παράπαν οὐδὲν, ὃ μὴ τελειωθήσεται βεβαίως, ἐπεὶ ὁ λόγος ἔργον ἐστὶν αὐτῷ, zur Wirkung des Eides auf die Menschen s. de sacr. Ab. et Caini 93 p. 182. In der Konstruktion verwandt ist Rom 15 4. Die Betrachtung 13—18 hat unmittelbar praktische Bedeutung: die Gläubigen ersehen, daß die Hoffnung, die sie ergriffen haben, so fest steht wie Gott selbst in seinem Wesen. **19** Der Vergleich der Hoffnung mit dem Anker ist hellenischen Ursprungs vgl. Heliodor VII 25 πᾶσα ἐλπίδος ἄγκυρα παντοίως ἀνέσπασται, Epictet fr. 30 οὔτε ναῦν ἐξ ἑνὸς ἀγκυρίου οὔτε βίον ἐκ μιᾶς ἐλπίδος ὁρμιστέον. Philo vergleicht de Abr. 15 p. 3 die Hoffnung mit einem vor die Tür gesetzten πυλωρός, 47 p. 8, die Hoffenden τοῖς πλέουσιν, οἳ σπεύδοντες εἰς λιμένας καταίρειν θαλαττεύουσιν ἐνορμίσασθαι μὴ δυνάμενοι, ihm bedeutet also die Hoffnung viel weniger als in Hebr. In dem Vergleich der Kirche mit einem Schiff Clem. ad Jac. 14 (Clementina p. 10 Lagarde) fehlt der Anker. Unschön ist die Ausmalung des Bildes: statt fest zu stecken, geht der Anker in das Allerheiligste, steigt also in den Himmel hinauf und zieht uns von da nach sich; er ist also schließlich Jesus. βέβαιον ἀσφαλές ist Sap 7 23 das πνεῦμα der σοφία. Die Anspielung an Lev 16 2 führt nun zur Anschauung vom Hohenpriestertum Christi zurück, die der Vf. 5 11 verlassen

nere des Vorhangs hineingeht, wohin als Vorläufer Jesus für uns 20
eingegangen ist, der »nach der Ordnung Melchisedek ein Hoherpriester
»in Ewigkeit« geworden ist.

Dieser »Melchisedek nämlich, König von Salem, Priester des höch- 7
»sten Gottes, der dem Abraham bei seiner Rückkehr von der Nieder-
»werfung der Könige entgegenkam und ihn segnete, dem Abraham 2

---

hatte, und mit **20** leitet der Vf. von seiner Abschweifung 5 12—6 19 zur wirklichen Ausführung des λόγος δυσερμήνευτος über. Zu πρόδρομος vgl. Joh 14 2 f. Clem. Hom. III 62 χρὴ οὖν ἑνί τινι ὡς ὁδηγῷ τοὺς πάντας ἕπεσθαι, ὡς εἰκόνα θεοῦ προτιμῶντας, τὸν δὲ ὁδηγὸν εἶναι τῆς εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν εἰσιούσης εἰσόδου ἐπιστήμονα, Ass. Bar. (s. zu 4 14) 4.

Der Abschnitt 5 11—6 20 ist ein rhetorisches Meisterstück, eine geschickte Vorbereitung der Leser für die Aufnahme der nun folgenden schwierigen Belehrungen über die Hohepriesterwürde Christi. Indem er 5 10 zuerst die geheimnisvolle Wendung bringt, stutzt er, ob die Leser solche Gnosis fassen können. Er stellt sich, als wollte er sie ihnen vorenthalten, und schilt sie, daß sie noch immer nicht reif genug sind, vielmehr am besten noch einmal zur Kinderlehre zurückkehrten. Indem er dies bedenkliche Unternehmen ablehnt und an den hinter solcher Unreife lauernden Abfall warnend erinnert, der unheilbar sein würde, faßt er neues Zutrauen zu dem Heilsstand der Leser und zeigt, in wie enger Verbindung die jedem Christen nötige Heilssicherheit und die theologische Vertiefung in die Heilsgeschichte miteinander stehen. Nun ist die Bahn frei für die Fortsetzung der schwierigen Belehrung; ihr Wert für die Festigung der christlichen Hoffnung steht für Lehrer wie Leser fest. Die Gnosis über Christus und Melchisedek kann Allgemeingut der Gemeinde werden.

VII 1—25 Dritte Erörterung des Themas (vgl. 4 14—5 10): Christus, in seinem Hohenpriestertum nur Melchisedek vergleichbar, ist erhaben über das levitische Hohepriestertum. Die These wird durch rabbinische Schriftexegese begründet: die beiden im AT von Melchisedek handelnden Stellen (Gen 14 17—20 und Ps 109 4) werden zusammengestellt, und im Blick auf den erschienenen Messias Jesus werden Konsequenzen gezogen, an die die biblischen Verfasser nie gedacht haben. Den Stil des Abschnittes charakterisiert der sechsmalige Gebrauch von μὲν . . . . δέ 2. 5 f. 8. 18 f. 20. 23 f., sonst noch 1 7 3 5 f. 9 6 f. 23 10 11 f. 33 11 15 f. 12 10. 11. **1—10** Auslegung von Ps 109 4 auf Grund von Gen 14 17—20. **1** f. Vf. erzählt frei nach LXX. Das Ganze im Stil antiker Prädikation (οὗτος . . ., Aufzählung der Ehrennamen, artikulierte Partizipia, Relativsatz) s. Norden Agnostos Theos 143 ff. ὁ συναντήσας, von C*LP u. a. geboten, ist grammatisch und stilistisch besser als ὃς σ. ABC²DEK 17 vgl. die Beispiele bei Norden a. a. O. 223. 225 f. Die ἑρμηνεία wird zunächst durch Uebersetzung von Namen und Titel gegeben vgl. Joseph. Ant. I 10 2 § 180 f., Bell. VI 1 § 438, Philo leg. all. III 79 p. 102 f. καὶ Μελχισεδὲκ βασιλέα τε τῆς εἰρήνης — Σαλὴμ τοῦτο γὰρ ἑρμηνεύεται — ⟨καὶ⟩ ἱερέα ἑαυτοῦ πεποίηκεν ὁ θεός, οὐδὲν ἔργον αὐτοῦ προδιατυπώσας, ἀλλὰ τοιοῦτον ἐργασάμενος βασιλέα καὶ εἰρηναῖον καὶ ἱερωσύνης ἄξιον τῆς ἑαυτοῦ πρῶτον· καλεῖται γὰρ βασιλεὺς δίκαιος, βασιλεὺς δὲ ἐχθρὸν τυράννῳ, ὅτι ὁ μὲν νόμων, ὁ δὲ ἀνομίας ἐστὶν εἰσηγητής, 80 . . . . οὗτος δέ ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος, 82 ἱερεὺς γάρ ἐστι λόγος κλῆρον ἔχων τὸν ὄντα καὶ ὑψηλῶς περὶ αὐτοῦ καὶ ὑπερόγκως καὶ μεγαλοπρεπῶς λογιζόμενος (beachte, wie Philo den Melchisedek mit dem Logos direkt identifiziert, während Hebr die gleichartigen Personen auseinanderhält), de Abr. 235 p. 34. οὗτος . . . ᾧ καί wie Philo de congr. erud. gr. 93 p. 532; καὶ wird in einigen Zeugen gestrichen. Daß Salem = Jerusalem (Joseph. s. o.) und

»auch den Zehnten von allem zuteilte«, (ist) zuerst nach der Uebersetzung König der Gerechtigkeit, dann aber auch König von Salem,
3 d. i. König des Friedens, (ein Mann) ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum, ohne Anfang seiner Tage und ohne Lebensende, gleicht
4 so dem Sohne Gottes und bleibt ein Priester für immer. Seht doch,

daß Christus in Jerusalem den Tod erlitt, hat der Vf. nicht beachtet. **3** Aus dem Fehlen jeder Angabe über Abstammung des Melchisedek schließt der Vf. geheimnisvolle, himmlische Herkunft, ähnlich wie Philo von Sara wegen Gen 20 12 sagt (de ebr. 61 p. 365 f.) λέγεται δὲ καὶ ἀμήτωρ γενέσθαι τὴν ἐκ πατρὸς οὐ πρὸς μητρός, αὐτὸ μόνον κληρωσαμένη συγγένειαν, θήλεος γενεᾶς ἀμέτοχος. ἀπάτωρ (in Rechtsurkunden gebräuchlich für Unehelichgeborene s. Expos. Ser. VII vol. 6 p. 89) und ἀμήτωρ sind auch griechische Götterattribute vgl. Pollux Onom. III 26 ὁ οὐκ ἔχων μητέρα ἀμήτωρ, καθάπερ ἡ Ἀθηνᾶ καὶ ὁ οὐκ ἔχων πατέρα ἀπάτωρ ὡς ὁ Ἥφαιστος, Orac. des Apollo bei Lactant. Instit. I 7, Philo de opif. mundi 100 p. 24 τῇ ἀμήτορι Νίκῃ καὶ Παρθένῳ, ἣν ἐκ τῆς τοῦ Διὸς κεφαλῆς ἀναφανῆναι λόγος ἔχει, dazu Johann. Lyd. de mens. II 11 bei Philo ed. maj. Cohn I p. 34. Ein ἀγενεαλόγητος war nach Neh 7 (II Esr 17) 63 f. Lev 21 13 f. bei levitischen Priestern unzulässig, vgl. auch Joseph. Ant. XI 3 10, aber bloße Ablehnung levitischer Eltern wäre zu wenig, daher falsch Epiphan. haer. 55 1 τὸ δὲ ἀπάτωρ ἀμήτωρ οὐ διὰ τὸ μὴ ἔχειν αὐτὸν πατέρα ἢ μητέρα, ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ ἐν τῇ θεία γραφῇ κατὰ τὸ φανερώτατον ἐπωνομάσθαι. Wie sich der Vf. die Herkunft M.s etwa gedacht haben könnte, ist zu ersehen aus Philo de fuga et inv. 109 p. 562 (vom ἀρχιερεύς = λόγος θεῖος s. Exk. zu 4 15) οὔτε γὰρ ἐπὶ πατρί, τῷ νῷ, οὔτε ἐπὶ μητρί, τῇ αἰσθήσει, φησὶν αὐτὸν Μωυσῆς (Lev 21 11) δύνασθαι μιαίνεσθαι, διότι, οἶμαι, γονέων ἀφθάρτων καὶ καθαρωτάτων ἔλαχεν, πατρὸς μὲν θεοῦ, ὃς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατήρ, μητρὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν. Die Stelle erklärt auch das ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, Melchisedek wie der Sohn Gottes sind beide dem hohenpriesterlichen Logos bei Philo und so auch einander ähnlich. ἀφωμοιωμένος sc. in der Schrift, die in die Erzählung einen Hinweis auf Christus legte, aber natürlich auch in Wirklichkeit. Da auch der Tod Melchisedeks in Gen 14 nicht vermeldet ist, gilt er als nicht gestorben, vielleicht als entrückt vgl. Gen 5 24. Sein ewiges Priestertum, gleichfalls ein Beleg für sein Nichtsterben, ist aus Ps 109 4 gefolgert. Ueber μήτε beim Partizip vgl. Robertson Gramm. § 251. εἰς τὸ διηνεκές im NT nur hier und 10 1. 12. 14, auf Inschriften häufig s. die Indices zu Dittenberger Syll. und Or. inscr. **4** Die schon über alles menschliche gesteigerte Größe Melchisedeks wird weiter durch Vergleich mit Abraham illustriert vgl. Justin Dialog. 19 p. 236 D: selbst Abraham hat sich ihm gebeugt s. Midrasch Bereschit Rabba zu Gen 18 1, wonach der Messias den Ehrenplatz vor Abraham haben wird, Joh 8 53, s. zu d. St. Bei Philo de Abr. 235 p. 34 erscheinen Melchisedek und Abraham mehr gleichgeordnet. θεωρεῖτε wie IV Macc 14 13. ἀκροθίνια die ersten Feldfrüchte, dann die Auslese aus der Beute. ὁ πατριάρχης IV Macc 7 19 16 25 Test. XII Patr. Titel, Act 2 29 (s. z. St.) 7 8 f. hier „der" Patriarch κατ' ἐξοχήν.

Die Melchisedekspekulation: Nach Hebr 7 1—4 war der dem Abraham entgegentretende M. kein Mensch, sondern die Erscheinung eines göttlichen Wesens, das genau genommen ein Doppelgänger, ja seinem geschichtlichen Auftreten nach Vorgänger Jesu des Sohnes Gottes ist: auch er besitzt nach Anfang und Ende unbegrenzte Lebensdauer, dazu die Würde eines Priesters vor Gott für alle Ewigkeit. Eigentlich hat der Sohn neben dieser Person keinen Raum mehr, er ist neben

ihm überflüssig oder sein Nachbild. Tatsächlich hat indes Melchisedek für Hebr keine selbständige Bedeutung, er lehrt keinen Melchisedekkult, bekämpft ihn auch nicht, sein ewiges Priestertum geht die Menschen nichts an. Die ganze Spekulation hat nur den Zweck, das levitische Priestertum auszustechen; sowie das vollbracht ist, tritt Melchisedek hinter Jesus, den einzig für uns maßgebenden Hohenpriester, zurück; von 18 ab ist er völlig vergessen. Wenn auch ein Melchisedekkultus in Hebr nicht anempfohlen wird, so liegt die Vermutung nahe, der Vf. eigne sich vorübergehend eine fremde Lehre an, bei der Spekulation und Kultus vereint waren. Im Talmud findet sich indes von einer höheren Auffassung der Melchisedekgestalt keine Spur. Im Gegenteil, er widerspricht auch den Aussagen des Hebr. Hier gilt Melchisedek als Noas Sohn Sem — dies auch die Tradition der Samariter Epiphan. Haer. 55 6 — wonach also die geheimnisvollen Prädikate ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος dahinfallen würden, oder man deutete den Mangel einer Genealogie auf uneheliche Geburt (Epiphan. Haer. 55 6 υἱὸν εἶναι πόρνης). Von einer Ueberlegenheit über Abraham ist also bei den Juden keine Rede, vielmehr heißt es, Gott habe damals das Priestertum von Melchisedek auf Abraham übertragen, weil Melchisedek Abraham vor Gott nannte Gen 14 19 vgl. Nedarim 32b. Sanhedr. 108b. Bereschit Rabba 44. Hier wird also die Melchisedekgeschichte zur Verherrlichung des israelitischen Priestertums ausgelegt, natürlich ohne Kenntnis des Hebr und nicht aus Opposition gegen Hebr. Viel näher berührt sich Hebr mit Philo s. zu 1 f.: Philo sieht in Melchisedek eine Erscheinung des Logos, der ja auch Priester ist und der Seele Friede und Gerechtigkeit bringt. Auch in Hebr ist Melchisedek dem Logos Philos ähnlich, aber er steht doch nur als schattenhafte Gestalt neben dem wesensgleichen, aber unendlich anschaulicheren und einflußreicheren Sohne Gottes. Da also direkte Parallelen zu der Melchisedekgestalt des Hebr nicht zu finden sind, ergibt sich, daß diese ein Erzeugnis selbständiger Schriftexegese des Vfs. ist. Unabhängig voneinander haben Talmud, Philo und Hebr, verschiedenen Interessen und teilweise verschiedenen Auslegungsmethoden folgend, die episodenhafte Melchisedekerzählung der Genesis ausgebaut. Im Hebr ist wohl die auf Christus gedeutete Psalmstelle 109 4 Anlaß und Leitmotiv der Betrachtung gewesen. Nur darauf kam es dem Vf. an, den Gehalt dieses Wortes auszuschöpfen, um so die Ueberlegenheit des Priesters Christus über Levi und Aron nachzuweisen. Erst spätere Leser und Ausleger des Hebr haben die Melchisedekspekulation weitergetrieben und, die Konsequenzen aus den verfänglichen Aussagen in 3 f. ziehend, einen Melchisedekkultus gelehrt. Es unterliegt nämlich keinem Zweifel, daß die Melchisedekianer der christlichen Häresiologie (s. Harnack in Hauck's Realenc.[3] 13, 315–317) christliche Theologen waren, und nicht einem vorchristlichen jüdischen Gnostizismus entstammten. Denn was die in der Exegese sehr bewanderten Theodotianer, aus deren Mitte die Sekte der Melchisedekianer hervorgegangen sein soll, von Melchisedek lehren, ist einfach von Hebr eingegeben vgl. die Aussagen bei Epiphan. Haer. 55 1. 8 μεγάλη δύναμις, μειζότερος τοῦ Χριστοῦ, εἰσαγωγεὺς πρὸς τὸν θεὸν, καὶ δι' αὐτοῦ . . δεῖ τῷ θεῷ προσφέρειν, ὅτι ἄρχων ἐστὶ δικαιοσύνης, ἐπ' αὐτὸ τοῦτο κατασταθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ, πνευματικός τις ὢν καὶ εἰς ἱερωσύνην τεταγμένος, καὶ δεῖ ἡμᾶς αὐτῷ προσφέρειν . . . ἵνα δι' αὐτοῦ προσενεχθῇ ὑπὲρ ἡμῶν καὶ εὕρωμεν δι' αὐτοῦ ζωήν Ps.-Tertull. Adv. omn. haer. 8 *illum Melchisedech praecipuae gratiae coelestem esse virtutem, eo quod agat Christus pro hominibus deprecator et advocatus ipsorum factus; Melchisedech facere pro coelestibus angelis atque virtutibus* (vgl. Hebr 2 16). *nam esse illum usque adeo Christo meliorem ut* ἀπάτωρ *sit etc.* Ueber die Verbreitung dieses Melchisedekkultus ist uns nichts bekannt. Doch haben die mysteriösen Wendungen des Hebr noch weitere Anregungen gegeben. Mit allen drei Personen der Trinität hat man Melchisedek der Reihe nach identifiziert. Hierakas, der Schüler des Origenes, erklärte ihn für eine Inkarnation des heiligen Geistes, indem er Hebr 7 4 mit Rom 8 26 kombinierte (Ephiphan. a. a. O. 5 67 3). Kirchliche Lehrer, von Epiphanius (a. a. O. 7), aber

wie groß der ist, dem Abraham, der Patriarch, den Zehnten von der
5 Kriegsbeute gab. Nun haben ja auch die von den Söhnen Levis, die
das Priestertum übernehmen, das Gebot, nach dem Gesetz das Volk zu
zehnten, das heißt ihre Brüder, obwohl (auch sie) aus der Lende
6 Abrahams hervorgegangen sind. Der aber, der seine Herkunft nicht
von ihnen ableitet, hat Abraham gezehntet und den Inhaber der Ver-
7 heißungen gesegnet. Ohne jede Widerrede aber (steht fest, daß) das
8 Geringere von dem Höheren gesegnet wird. Und hier nehmen sterb-
liche Menschen die Zehnten, dort einer, dem bezeugt wird, daß er
9 lebt. Und so zu sagen, ist in Abraham auch Levi, der Zehntenemp-

---

auch von Marcus Eremita bekämpft (s. Kunze in Haucks RE³ XII 283), legten das ἀφωμοιωμένος im Sinne der Identität aus und sahen in Melchisedek eine menschliche Erscheinung des λόγος ἄσαρκος. Endlich kennt Epiphanius (a. a. O. 9) auch Vertreter der Meinung: τὸν αὐτὸν Μελχισεδὲχ εἶναι τὸν πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, sie beriefen sich auf die Prädikate Hebr 7 3, die ja doch auf Gott allein paßten. All diese kühnen Behauptungen liegen dem Hebr fern, und wenn sie auch durch seine Worte veranlaßt sind, sind sie doch mit seinen Worten leicht zu widerlegen s. Epiphan. Aber die Auslegungsgeschichte von Hebr 7 zeigt doch, daß in den Versen ein Stück Schriftgnosis gegeben ist, das mit den sonstigen Lehren des Hebr nicht ganz in Einklang steht. Friedländer Melchisédec et l'épître aux Hébreux in Revue des études juives V 1 ff. 188 ff. VI 186 ff. Ders. Der vorchristliche jüdische Gnostizismus 1898 28 ff. Ders. Synagoge u. Kirche 1910, 84—89. Sonstige orientalische Sagen betr. Melchisedek s. bei Biesenthal 203 ff. sowie im christlichen Adambuch übersetzt von Dillmann b. Ewald Jahrbücher d. bibl. Wissensch. 5, 111 ff.

5—10 Nicht nur Abraham hat durch diese Zehntdarbringung dem Priester M. gehuldigt, sondern auch Levi, seine Nachkommen und vorgesehenen Priester. **5** Wie καίπερ κτλ. betont, sind die Leviten durch ihr Zehntrecht über ihre Volksgenossen hinausgehoben vgl. Philo de spec. leg. I 142 p. 234 ἐξ ὧν ἁπάντων δῆλόν ἐστιν, ὅτι βασιλέων σεμνότητα καὶ τιμὴν περιάπτει τοῖς ἱερεῦσιν ὁ νόμος· ὡς γοῦν ἡγεμόσι φόρους ἀπὸ παντὸς μέρους κτήσεως δίδοσθαι κελεύει. Der νόμος steht z. B. Num 18 21. οἱ μὲν ἐκ τῶν υἱῶν Λευεί ist Umschreibung für οἱ Λευεῖται; die Leviten im engeren Sinne sollen damit nicht ausgeschlossen sein, da der Vf. sonst mit οἱ fortgefahren wäre. Für ἱερατείαν wird auch ἱερατίαν gelesen vgl. Helbing, Septuagintagramm. 8; zu ἱερατείαν λαμβάνειν vgl. Dionys. Hal. II 73. Zu ἀποδεκατοῖν (so BD*) vgl. Moulton Einl. 79, zu ἐξεληλυθότες Gen 35 11 II Paral 6 9. **6** Die Größe M.s besteht darin, daß er den Erben der Verheißung 6 13 Abraham, ohne von seinem und Levis Geschlecht zu sein, gezehntet und gesegnet hat. μὴ γενεαλογούμενος s. zu 3 ist ein Paradoxon, aber nur solange als man das wahre Verhältnis 3 nicht kennt. Ueber die Perfekta hier und 9. 11. 13 vgl. Moulton Einl. 220 ff.; manche Hdschr. haben den Aorist eingesetzt. **7** Die Bedeutung dieses Segnens: Melchisedek ist größer als Abraham vgl. 4. χωρὶς oder ἄνευ πάσης ἀντιλογίας auf Papyris häufig vgl. auch Clem. Hom. II 13 u. s. Moulton 126. **8** Die Ueberlegenheit des Zehntenempfängers Melchisedek über die Leviten. Zu ἀποθνήσκοντες vgl. Moulton 185. μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ = μήτε ζωῆς τέλος ἔχων 3; während Abraham und Levi längst gestorben sind, lebt das Wesen, dem sie zehnten mußten, noch immer. **9** So ist auch der legitime Inhaber des Zehntrechts im jüdischen Volk selbst von diesem M. gezehntet worden. ὡς ἔπος εἰπεῖν eine rhetorische Formel der Literatursprache, in der Bibel nur

fänger, gezehntet worden; er war ja noch in der Lende des Vaters, 10
als diesem Melchisedek begegnete. Wenn nun (schon) durch 11
das levitische Priestertum die Vollendung (gekommen) wäre — das Volk ist ja im Gesetz auf dieses verpflichtet worden —, wozu (ist) es (dann) noch nötig, daß ein anderer Priester nach der Ordnung Melchisedek eingesetzt und nicht nach der Ordnung Arons genannt wird? Wenn nämlich das Priestertum wechselt, vollzieht sich mit Notwendig- 12

hier, häufig auch bei Philo z. B. de opif. mundi 107 p. 26, quod. det. pot. ins. sol. 73 p. 205 usw., s. auch Moulton 322 Anm. In Wahrheit kann in Gen 14 17–20 gerade der Versuch vorliegen, die Pflicht der Zehntendarbringung an die Priesterschaft zu Jerusalem, also an die levitischen Priester, schon durch Illustration an Abraham zu sanktionieren vgl. Stade-Bertholet Theol. des AT II 23. **10** Er war noch in der Lende des Ahnen, da Isaaks Geburt ja erst später erfolgte Gen 21 1–3. Der Vf. will auf den Gedanken hinaus: es gibt ein höheres Priestertum als das levitische, nach der τάξις Μελχισεδέκ. Der Beweis ist eben 1–10 durch die rechte Auslegung von Gen 14 geliefert, nur das Fazit nicht gezogen. Die Argumentation wird nun **11–19** selbständig und unabhängig davon im Anschluß an Ps 109 4 weitergeführt: nach Levi ist jetzt ein neuer Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks eingesetzt, aus einem anderen Stamme herkommend, und dadurch ist die ältere Ordnung umgestoßen. Die Annahme, daß mit Levi das Priestertum seine Höhe erreicht habe **11**, ist schon 1–10 widerlegt; noch einmal zugegeben, wird sie durch die Erscheinung Christi von neuem umgestürzt, die an Melchisedek, nicht an Aron anknüpft. So wird das aronitische Priestertum zur Episode; ein anderes Priestertum ist älter, erhabener und hat es nunmehr abgelöst. In τελείωσις liegt ewige Einsetzung, die im Judentum Dogma war vgl. Jubil 32 1 *und Levi träumte, daß sie ihn eingesetzt und zum Priester des höchsten Gottes gemacht hätten, ihn und seine Söhne bis in Ewigkeit,* 13 25 *und Gott bestimmte ihn zu einer Satzung für ewig, daß sie ihn den Priestern, die vor ihm dienten, geben sollten, damit sie ihn in Ewigkeit erhielten,* 26 *und dieses Gesetz hat keine Beschränkung der Tage, sondern für ewige Geschlechter hat er es angeordnet* usw., Test. Levi 8 3 vgl. auch Philo de vita Mos. II 5 p. 135; doch wird Test. Levi 18 1 f. Aehnliches wie in Hebr in Aussicht gestellt καὶ μετὰ τὸ γενέσθαι τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν παρὰ κυρίου ἐκλείψει ἡ ἱερωσύνη. καὶ τότε ἐγερεῖ κύριος ἱερέα καινόν, ᾧ πάντες οἱ λόγοι κυρίου ἀποκαλυφθήσονται, 8 14 s. zu 14. Die Form der Argumentation wie Rom 3 7. In νενομοθέτηται die erste Andeutung, daß das neue Hohepriestertum das ganze Gesetz aufhebt vgl. 18 f. νενομοθέτηται setzt den Gebrauch νομοθετεῖν τινα voraus, der sich nur in LXX Ps 24 8 26 11 118 33 findet; im Griechischen sonst ν. τινί τι. Λευειτικός nur hier im NT, LXX nur Lev tit. u. subscr. vgl. Philo de fuga et inv. 87 p. 559 u. ö., Josephus sagt Λησυῖτις oder Λευῖτις. Zu τάξις vgl. Philo de vita Mos. II 174 p. 161, Charakterisierung der τάξις Μελχισεδέκ de congr. erud. gr. 99 p. 533 ὁ τὴν αὐτομαθῆ καὶ αὐτοδίδακτον λαχὼν ἱερωσύνην. **12** So wird kurz und bündig rein aus Ps 109 4 die Aufhebung des Gesetzes durch Christus erwiesen, eine gegenüber Paulus originelle, nur in der Methode ihm kongeniale, verblüffend einfache Beweisführung. νόμου μετάθεσις wie νόμους μετατίθεσθαι bei Plato Minos 7 p. 316c Xenophon Mem. IV 4 14 vgl. auch II Macc 11 24 Barn 2 6 ταῦτα (die mosaischen Opfer) οὖν κατήργησεν, ἵνα ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν, μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προσφοράν, Ptolemaeus ad Floram (Kl. Texte 9) 3 1. ἐξ ἀνάγκης wie II Cor 9 7.

13 keit auch ein Wechsel des Gesetzes. Denn der, von dem das gilt, ge-
hört zu einem anderen Stamme, aus dem keiner Zutritt zum Altar hat.
14 Es ist ja doch allbekannt, daß unser Herr aus Juda hervorgegangen
ist, einem Stamm, von dem Moses in Sachen der Priester nichts ge-
15 boten hat. Und noch viel deutlicher ist (die Sache), wenn nach der Art
16 Melchisedeks ein anderer Priester eingesetzt wird, der es nicht nach dem
Gesetz einer am Fleische hängenden Bestimmung geworden ist, sondern
17 in der Kraft unzerstörbaren Lebens. Es wird ja bezeugt »du (bist) ein
18 »Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek«. Nun geschieht
eben die Aufhebung einer früher gegebenen Bestimmung wegen ihrer
Schwachheit und Nutzlosigkeit — das Gesetz hat ja nichts fertig ge-
19 bracht — dafür (erfolgt) die Einführung einer besseren Hoffnung, durch

13 f. Ein neues Argument für die Aufhebung des levitischen Priestertums durch Christus: das Priestertum eines Nachkommen Judas (vgl. Gen 49 10 Mt 1 2 Lc 3 33 Apoc 5 5) ist im Gesetz nicht vorgesehen, doch vgl. Test. Levi 8 14 βασιλεὺς ἐκ τοῦ Ἰούδα ἀναστήσεται καὶ ποιήσει ἱερατείαν νέαν (christliche Interpolation); also kann das Gesetz, das nur von Levi weiß, nicht mehr gelten. Der Einwand, ein Priester aus Juda sei illegitim (vgl. Joseph. Ant. XX 10 2 § 226) verfängt nicht, da „nicht aus Levi" so viel ist wie „nach der Ordnung Melchisedek"; das neue Priestertum ist nicht auf Unregelmäßigkeit, sondern auf einer höheren Ordnung aufgebaut. ἀνατέλλειν wie Num 24 17 Test. Sym. 7 1 vgl. Jer 23 5 Zach 3 8 6 12. Zu ἐφ' ὅν vgl. Mc 9 12 f. Rom 4 9. **15** Zu ergänzen ist: daß nicht im Priestertum Levis, sondern in dem Christi die Vollendung gekommen ist. ὁμοιότης = τάξις, aber richtigere Uebersetzung des hebräischen עַל־דִּבְרָתִי. **16** Die alte ἐντολή war σαρκίνη (gegen Rom 7 14), weil sie die fleischliche Abstammung von Levi zur Grundlage machte. Die δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου ist in der Gestalt Melchisedeks vorgebildet vgl. 3. 8 und **17** in Ps 109 4 εἰς τὸν αἰῶνα ausdrücklich bezeugt. Sie eignet Christus als dem göttlichen Sohn 1 3 3 3. 6, dem Besitzer ewigen Geistes 9 14 und dem für ewige Zeiten eingesetzten Hohenpriester 17. **18** Die in Ps 109 4 = 17 gegebene neue Bestimmung rechtfertigt sich damit, daß sich das alte Gesetz als schlecht begründet und wertlos erwiesen hat. Zu τὸ αὐτῆς ἀσθενές vgl. I Cor 12 7 Rom 8 3. ἀθέτησις juristischer Terminus vgl. P. Tebt. 397 13 μερίδος ἧ[ν] καὶ ἀναδέδωκεν αὐτοῖς εἰς ἀθέτησιν καὶ ἀκύρωσιν, Pap. Ber. I 44 16 196 21 281 18 u. ö. **19** Die vernichtende Kritik findet 8 6 bis 10 18 ihre ausführliche Begründung, angedeutet ist sie hier in b: unter der alten Institution gab es nur minderwertige Aussichten und keine wirkliche Gottesgemeinschaft. Aehnlich charakterisiert auch Ptolemäus das Gesetz ep. ad Floram (Kl. Texte 9) 1 4 ἀτελῆ τε ὄντα καὶ τοῦ ὑφ' ἑτέρου πληρωθῆναι ἐνδεῆ, 3 2. ἐπεισαγωγή vgl. Joseph. Ant. XI 6 2 § 196. Zu ἐλπίς vgl. Philo de poster. Caini 26 p. 231 ἐλπὶς μὲν γὰρ τῶν ἀγαθῶν οὖσα προσδοκία ἐκ τοῦ φιλοδώρου θεοῦ τὴν διάνοιαν ἀρτᾷ.

Das Gesetz im Hebr: Wie bei Paulus spielt auch im Hebr bei der Würdigung des Heilswerkes Christi die Auseinandersetzung mit dem Gesetz eine Hauptrolle und auch im Hebr faßt sie sich in die Sätze zusammen, daß das Gesetz durch Engelvermittlung gegeben 2 2 (vgl. Gal 3 19), für das jüdische Volk eine unverbrüchliche Autorität war, die jede Uebertretung unerbittlich ahndete 2 2 10 28 (vgl. Gal 3 10 Rom 3 19 f.), daß es aber unfähig war, die Menschen, die ihm unterstellt waren, zum Ziele zu führen 7 18 (vgl. Rom 8 3) und daher jetzt seine Geltung verloren hat 7 12. Im einzelnen weicht indes der Hebr stark von Paulus ab. Ihm

die wir Gott nahen (können). Und wie (dies) nicht ohne Eidschwur (vor 20
sich ging) — jene sind ja doch ohne Eidschwur Priester geworden,
dieser dagegen mit Eidschwur, durch den, der zu ihm sprach: »es 21
»schwor der Herr, und es wird ihn nicht reuen: du (bist) Priester in
»Ewigkeit« —, insoweit ist Jesus auch Bürge einer höheren Stiftung 22

---

fehlt völlig die Anschauung, daß das Gesetz den Menschen gerade in die Sünde hineingetrieben habe (Rom 7 7 ff.) und daß Christus die Menschheit von diesem Verhängnis befreit habe (Rom 7 25 Gal 3 13). Im Gegenteil, daß die Uebertretung der Gebote Verderben bringt, gilt für die neue Offenbarung in verstärktem Maße 2 2 f. 10 28 f. 12 25. Wenn Hebr von der Unzulänglichkeit und Antiquiertheit des Gesetzes redet, kommt es für ihn nicht als Vorschrift für den Wandel des einzelnen, auch des Laien, in Betracht, sondern als Summe der Opferregeln für die alte Kultusgemeinde, also als Opfer-, Kultus- und Priestergesetz 8 4 9 19. 22 10 8 und Priesterrecht 7 5. 16. 28. Daher bedeutet die Aufhebung des Gesetzes nicht Befreiung der Einzelnen von dem Zwang und Verhängnis der Gebote, sondern nur Abschaffung des levitischen Kultus, sie erfolgt nicht wegen der schlimmen Wirkung, sondern nur wegen seiner inneren Unvollkommenheit und kraft der Offenbarung eines neuen Priestertums 7 11 und einer erfolgreicheren Opfertat. So kommt es, daß auch der Gegensatz zwischen dem Gesetz und der neuen Heilsoffenbarung nicht so scharf gespannt ist wie bei Paulus: das Gesetz war doch wenigstens eine schattenhafte Darstellung der vollkommenen Heilsvermittlung, die Christus geschaffen hat 7 19 10 1, für Christi Auftreten ist es zum Teil bestimmend gewesen s. Exk. zu 9 14. Christus ist der Erfüller, und dadurch Erlediger des Gesetzes geworden: was nach dem Gesetz immer wieder versucht, aber nie erreicht ward, hat Christus ein für allemal bewirkt. So ergänzt die Theorie des Hebr die des Paulus in erwünschter Weise, wird doch erst hier der Ausgleich mit dem mosaischen Opferritual gegeben, das Paulus als Diasporajude ganz ignoriert hatte. Was die Lösung des Hebr bedeutet, lehrt am besten ein Blick in Barn, wo der Bestand des alten Bundes überhaupt in Abrede gestellt 4 6—8 14 1—4 13 1 ff. und das ganze Ritual als grober Mißverstand der Juden ausgegeben wird 2 f. 8 f. 10. 16. Im Hebr werden solche radikale und gewagte Theorien nicht gebraucht, weil alles unter den Gesichtspunkt des hohenpriesterlichen Heilswerkes Christi gestellt ist, der es erlaubte, den alten Bund und das alte Institut, trotzdem man beides verwarf, als gottgewollt anzuerkennen. Freilich hat auch Hebr nur einen neuen Beitrag zur Lösung der Gesetzesfrage geliefert; da hier eben nur das Opferinstitut in Betracht gezogen wird, dagegen die sonstigen zeremonialgesetzlichen Bestandteile, insbesondere auch die sittlichen Vorschriften, außer acht gelassen werden, bedurfte die Lehre noch sehr der Ergänzung. Erst Justin (Dialog.) und der Valentinianer Ptolemäus (Ep. ad Floram Kl. Texte 9) haben eine umfassende Orientierung über das mosaische Gesetz vom christlichen Standpunkt aus gegeben. RKnopf Geschichte des nachapostol. Zeitalters S. 350 ff.

20—22 Die Ueberlegenheit des Priestertums Christi zeigt sich weiter in dem Eidschwur Ps 109 4, denn eine eidliche Bestätigung des levitischen Priestertums findet sich nicht. **20** καθ' ὅσον . . . κατὰ τοσοῦτο vgl. Lysias c. Philon. 8 1 Galen. de dignos. puls. s. zu 5 14. Zu dem klassischen οἱ μὲν γὰρ . . . ὁ δέ vgl. Blaß Gramm. ^{2}§ 46 2. ὁρκωμοσία in der Bibel außer Hebr 7 20. 21. 28 nur noch I Esr 9 93 Ez 17 18 f. vgl. Joseph. Ant. XVI 6 2 § 163; zur Sache s. Justin Dialog. 33 p. 251 A. **21** κατὰ τὴν τάξιν M.. das auch viele Majuskeln zufügen, ist zu streichen. **22** Ueber διαθήκη, hier zum ersten Male in Hebr. (vgl. noch zu 8 6 9 15—17 10 29 12 24 13 20, in Zitaten 8 8—10 9 4. 20 10 16) s. zu II Cor 3 6 und vgl. außer der dort ge-

23 geworden. Und (dort) sind die Priester in beträchtlicher Zahl, weil sie
24 durch den Tod am Bleiben verhindert werden; weil dieser aber in
Ewigkeit bleibt, so ist das Priestertum, das er besitzt, unwandelbar,
25 und daher kann er auch für immer die retten, die durch ihn zu Gott
kommen, weil er allzeit lebt, um für sie einzutreten.
26 Denn solch ein Hoherpriester geziemte uns auch, (der) heilig,
sündlos, unbefleckt, von den Sündern geschieden und über die Himmel

---

nannten Literatur noch Carr Covenant or testament? Expos. VII 7, 347—352, Behm Der Begriff ΔΙΑΘΗΚΗ im NT 1912, Lohmeyer Diatheke 1913. Während 9 15 17 sicher die Bedeutung „Testament" vorliegt, möchte man hier mehr an die dem alttestamentlichen ברית = διαθήκη LXX entsprechende Bedeutung „Ordnung" oder „Stiftung" denken, da d. auch die vorausgehende χείρων διαθήκη, die mit Levi abgeschlossen war, kein Testament, sondern eine „Einrichtung" war, und da 2. hier in 24 f. nicht das Sterben, sondern die Unsterblichkeit Christi hervorgehoben wird. Der ἔγγυος (Sir 29 15 f. II Macc 10 28) ist weder im griechischen Testament, noch im Vertragsrecht nachgewiesen; die Bürgschaft ist ein selbständiger Rechtshandel vgl. Partsch Griechisches Bürgschaftsrecht 133 ff. Mitteis-Wilcken II 1, 264 ff. Aber sofern der ἔγγυος die Leistung eines anderen verspricht oder für sie haftet, kann der lebendige Christus sehr gut als ἔγγυος für die neue Heilsverfügung Gottes angesehen werden: er verbürgt ihre einstige Verwirklichung für die Menschen. **23—25** Durch seine ewige Dauer verbürgt uns das Priestertum eine bleibende Zuflucht, ein neues Argument, aus 16 f. folgend. **23** Die Vielzahl der levitischen (Hohen-)Priester, notwendig zur Ablösung der Gestorbenen, ist eine Schwäche. Das Nacheinander-, nicht das Nebeneinanderwirken vieler Priester ist gemeint, daher ausschließlich an den Hohenpriester gedacht sein könnte. **24** Das Priestertum gilt auf Lebenszeit, also für Jesus ewig, da ja doch die Absetzung, wie sie Joseph. Ant. XV 9 3 § 322 von einem Hohenpriester Jesus berichtet, bei diesem Jesus undenkbar ist. μένειν wie Joh 8 35 und 12 34 (s. z. St.). ἀπαράβατον hat zumeist den Sinn von „unwandelbar" vgl. Joseph. Ant. XVIII 8 2 § 266, c. Ap. II 41 § 293 τί γὰρ εὐσεβείας ἀπαραβάτου κάλλιον; Plutarch. de def. orac. 3 p. 410 f. τῷ ἡλίῳ κατὰ τὰ πάτρια τὴν νενομισμένην τάξιν ἀπαράβατον ποιεῖν. Pap. Brit. Mus. 19 7 III p. 257 12 ἄτρωτα καὶ ἀσάλευτα καὶ ἀπαράβατα, Epict. Ench. 51 2. Die intransitive Bedeutung „nicht übergehend auf einen andern" liegt hier nahe, ist aber sonst nicht bezeugt. Oecumenius erklärt ἀδιάδοχον, ἀτελεύτητον. Der Gebrauch von ἔχειν wie II Tim 1 3. **25** Das bedeutet, daß alle Christen Zeit ihres Lebens sich immer an denselben Seelsorger und Mittler ihres Verkehrs mit Gott wenden können. Fürsprecher (ἱκέτης) ist übrigens auch der Logos bei Philo vgl. de migr. Abr. 122 p. 455. εἰς τὸ παντελές Philo leg. ad Caj. 21 p. 567, Joseph. Ant. I 18 5 u. ö. ἐντυγχάνειν s. zu Rom 8 27. 34 11 2 u. Deißmann Bibelstudien 117 f. **VII 26—VIII 2** Ergebnis von 7 1—25 und Ueberleitung zur nächsten Gedankenreihe: Christus erfüllt das Ideal eines Hohenpriesters, und sein hohespriesterliches Walten im Himmel ist die Hauptsache in vorliegender Schrift und für das Heil überhaupt. **26** Hier wird wie 4 14, aber im Gegensatz zu 2 14—18 4 15 f. ein Hoherpriester von übermenschlichem Wesen gefordert. Zu ὅσιος vgl. Philo vita Mos. II 66 p. 145 ὃ τοίνυν μέγιστον καὶ ἀναγκαιότατον ἀρχιερεῖ προσεῖναι δεῖ, τὴν εὐσέβειαν, ἐν τοῖς μάλιστα οὗτος ἤσκησεν, zu ἄκακος καὶ ἀμίαντος vgl. Exk. zu 4 15, dazu Philo de fuga et inv. 108 p. 562 s. Exk. zu 4 15, 115—118 p. 563, de spec. leg. I 230 p. 246 ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἀρχιερεὺς καὶ μὴ ψευδώνυμος ἀμέτοχος ἁμαρτημάτων ἐστίν,

erhöht (ist), der nicht täglich nötig hat, wie die Hohenpriester, zu- 27
nächst für seine eignen Sünden Opfer darzubringen, dann für die des
Volkes: das hat er geleistet ein für alle Mal, indem er sich selbst dar-
brachte. Das Gesetz nämlich stellt Menschen zu Priestern auf mit 28
Schwachheit, das Eideswort dagegen, das nach dem Gesetze (kommt),
einen für die Ewigkeit vollendeten Sohn. Hauptpunkt aber bei dem 8
Gesagten (ist dies): wir haben einen solchen Hohenpriester, der sich

113 p. 230 ἀμίαντος ἀεὶ διατελείτω μὴ προσαπτόμενος νεκροῦ σώματος, Test. Levi 4 2. κεχωρισμ. κτλ. und ὑψηλ. κτλ. gehört zusammen, nur jenseits der Himmel ist man wirklich geschieden von den Sündern, vgl. Philo leg. all. I 61 p. 55, de fuga et inv. 62 p. 555, 74 p. 557. καὶ vor ἔπρεπεν ist wohl in SC u. a. als angeblich pleonastisch ausgelassen. **27** Jetzt erst wird diese Verpflichtung des levitischen Hohenpriestertums zu einem doppelten Opfer 5 3 zum Erweis der Erhabenheit der Würde Christi ausgenützt. Den täglichen Opfern der Hohenpriester steht das einmalige und für ewig gültige Opfer des Sohnes gegenüber, dadurch zu solcher Kraft gebracht, daß der Sohn Priester und Opfer zugleich war 9 14. 25 f. 10 12. θυσίας ἀναφέρειν s. zu I Petr 2 5. Auch Philo spekuliert über den Tod des Hohenpriesters, doch meint er die Flucht des Logos aus der menschlichen Seele de fuga et inv. 106 p. 561, 116—118 p. 563. Der Vergleich ist nur dann sinnvoll und ungekünstelt, wenn καθ' ἡμέραν auch auf die Opfertätigkeit der alttestamentlichen Hohenpriester zu beziehen ist; wie wäre der Vf. sonst auf das „täglich" gekommen? Ein tägliches Opfer ist dem Hohenpriester auch wirklich geboten Lev 6 12–16 Sir 45 14 Philo de spec. leg. III 131 p. 321 ὁ ἀρχιερεὺς .... εὐχὰς δὲ καὶ θυσίας τελῶν καθ' ἑκάστην ἡμέραν, Joseph Ant. III 10 7, dagegen spricht nun Joseph. Bell. V 5 7 § 230 ὁ δὲ ἀρχιερεὺς ἀνῄει μὲν σὺν αὐτοῖς (sc. τοῖς ἱερεῦσι), ἀλλ' οὐκ ἀεί, ταῖς δ' ἑβδομάσι καὶ νουμηνίαις καὶ εἴτις ἑορτὴ πάτριος ἢ πανήγυρις ἦν πάνδημος ἀγομένη δι' ἔτους, aber entweder hat Josephus vergessen, was er selbst berichtet s. o., oder er kennt die Sitte, daß der Hohepriester dies tägliche Doppelopfer nicht persönlich darbrachte, sondern auf seine Kosten und in seinem Auftrag durch andre darbringen ließ vgl. Schürer Geschichte des jüd. Volkes II 4 348 f. Stade-Bertholet Theol. d. AT II 14. Nun ist aber in Hebr dies tägliche Opfer des Hohenpriesters nicht als Speisopfer, sondern als Sündopfer nach Analogie des einmaligen Opfers am Versöhnungstage beschrieben. Hierin liegt ein offenkundiger Irrtum, der beweist, daß der Vf. das jüdische Opferwesen nur aus der Thorah, nicht aus konkreter Anschauung oder gar aus eigner Betätigung kennt. Zahn Einl. 3 II 159 f. Schmitz Opferanschauung 267 f. τοῦτο ist natürlich nur auf τῶν τοῦ λαοῦ zu beziehen; es fällt auf, daß der Vf. dies nicht ausdrücklich bemerkt hat. **28** Die Behaftung des Hohenpriesters mit Schwäche gilt hier im Gegensatz zu 4 15 f. als Mangel s. Exk. zu 9 14. Ps 109 ist als Psalm Davids später als die Thorah vgl. 4 7. Der λόγος ὁρκωμοσίας ist durch Ps 109 4a bezeichnet. Mensch und Sohn (Gottes), schwach und für immer vollentwickelt sind die Gegensätze. Die τελείωσις schließt jede Schwäche und jeden Mangel aus s. zu 5 9. Test. Levi 4 2 wird auch Levi bei seiner priesterlichen Weihe υἱός genannt s. Exk. zu 8 2, nach Philo de vita Mos. II 134 p. 155 (s. zu Joh 14 16), de spec. leg. I 96 p. 227 ist der Sohn wenigstens der notwendige Begleiter des Hohenpriesters bei seinem Versöhnungsgang, nämlich das All, die Welt, symbolisiert in dem Priestergewand. **VIII 1** Fortsetzung von 7 26—28: Das Walten unsres Hohenpriesters im Himmel ist Hauptpunkt des eben Gesagten und des Folgenden, überhaupt der wichtigste und im ganzen

zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel niedergesetzt hat,
2 einen Verwalter des Heiligtums und des wahren Zeltes, das der Herr gebaut hat, kein Mensch.

Schreiben am breitesten dargelegte Gegenstand. κεφάλαιον wie Isocr. IV 149 s. Wendland Literaturformen 373 1 Plato Phaedo 44 p 95b Thucyd. IV 50 VI 6. ἐπὶ τοῖς λεγομένοις s. Ergebn. A I. Zu μεγαλωσύνης vgl. 1 3. **2** Die Vorstellung vom „wahren Zelt" und vom himmlischen Heiligtum 9 12. 24 knüpft nach 5 an Ex 25 40 = Act 7 44 an; darnach existiert im Himmel das Urbild der Stiftshütte und des Tempels vgl. Sap 9 8 εἶπας οἰκοδομῆσαι ναὸν . . . μίμημα σκηνῆς ἁγίας, ἣν προητοίμασας ἀπ' ἀρχῆς. Der himmlische Tempel gilt als der Mittelpunkt des himmlischen Jerusalem s. zu 12 22 und zu Gal 4 26. Visionäre haben dies Heiligtum geschaut Js 6 1 ff. Ez 40 ff. Apoc 11 19 14 5 und die Rabbinen wissen von dem Opferkult zu berichten, der dort verwaltet wird s. den folg. Exk. Bei Philo ist die ursprünglich ganz realistisch gedachte Anschauung mit der platonischen Ideenlehre verwoben vgl. de vita Mos. II 74 p. 146 σκηνὴν οὖν, ἔργον ἱερώτατον, δημιουργεῖν ἔδοξεν, ἧς τὴν κατασκευὴν θεσφάτοις λογίοις ἐπὶ τοῦ ὄρους Μωυσῆς ἀνεδιδάσκετο, τῶν μελλόντων ἀποτελεῖσθαι σωμάτων ἀσωμάτους ἰδέας τῇ ψυχῇ θεωρῶν, πρὸς ἃς ἔδει καθάπερ ἀπ' ἀρχετύπου γραφῆς καὶ νοητῶν παραδειγμάτων αἰσθητὰ μιμήματα ἀπεικονισθῆναι, de spec. leg. I 66 p. 222, de plant 50 p. 337. Hebr neigt mehr dem palästinensischen Realismus zu; nur wird hier im Gegensatz zu den Rabbinen gelehrt, daß Jesus Christus seit seiner Erhöhung den heiligen Kult verwalte s. Exk. zu 8 2, vgl. Stade-Bertholet Bibl. Theol. des AT 129. 249, Jeremias Babylonisches im NT 62—69. τὰ ἅγια wie I Macc 4 36 14 15 hier der ganze Tempel. Ueber ἀληθινός vgl. zu Joh 1 9, λειτουργός, in LXX selten vgl. II Esra 7 24 Js 61 6, Philo leg. all. III 135 p. 114 ὁ θεραπευτὴς καὶ λειτουργὸς τῶν ἁγίων, de fuga et inv. 93 p. 560. Zur Unterlassung der Attraktion des Relativpronomens (ἣν) s. Blaß § 50, 2. Zu ἔπηξεν vgl. Num 24 6 LXX. ὁ κύριος wird hier Gott sein vgl. 7 21. Stiftshütte und Tempel gelten als menschliche Bauten.

Die hohepriesterliche Himmelfahrt Christi: Die originellste und bedeutsamste Lehre des Hebr ist die von der Himmelfahrt Christi. Er vergleicht sie mit dem Eingehen des Hohenpriesters ins Allerheiligste 6 19 f. 10 20. Nachdem Christus auf Erden sich selbst als Opfer dargebracht hat, steigt er mit dem so gewonnenen Opferblut in den Himmel 4 14 9 11 f. 24, wird dort zum Hohenpriester ernannt 5 10, setzt sich auf die rechte Seite des göttlichen Thrones 1 3 10 12 und beginnt nun als Priester im Heiligtum zu fungieren 8 1 f. 9 11 f. 24, indem er vor Gottes Angesicht für uns eintritt und so die Zustimmung Gottes zu seinem Sühnwerk erwirkt 9 24 2 17, so daß wir uns ihm nach zu dem Thron Gottes begeben können, voll Zuversicht, Gnade und Hilfe zu finden 6 19 4 16. Die eigentümliche Anschauung könnte sich aus der Anwendung von Ps 109 4 auf Christus, aus dem dadurch nahegelegten Vergleich des Werkes Christi mit der Funktion des Hohenpriesters am Versöhnungstage und aus der Idee des himmlischen Heiligtums von selbst ergeben. Immerhin vermögen jüdische Parallelen das Verständnis zu fördern. Es ist nämlich zunächst zu erinnern an die Himmelfahrt Henochs, die sich im äthiopischen Henoch 70 f. und im slavischen Henoch 67 f. vgl. auch 55 2 ausgemalt findet vgl. besonders sein Wort slav. Hen. 55 2 *denn ich werde morgen hinaufgehen in das oberste Jerusalem in mein ewiges Erbteil* (dazu Hebr 12 22 1 2), sein Erscheinen vor Gott und die Begrüßung durch Gott aeth. Hen. 71 10—16. Obwohl diese Entrückung zunächst nur seinetwegen erfolgt, hat sie doch auch Heilsbedeutung für andere vgl. aeth. Hen. 71 16 *alle die auf deinem Wege wandeln werden — du den die Gerechtigkeit nimmer verläßt — deren Wohnungen und Erbteil werden*

bei dir sein und sie werden sich in alle Ewigkeit nicht von dir trennen. Auch Henoch ist also ein πρόδρομος und ἀρχηγός für die Erben des Himmels vgl. Hebr 6 20 12 2; nur das Priesterliche fehlt bei seinem Aufstieg und seinem der irdischen Lebenszeit folgenden himmlischen Dasein; Henoch erklärt sogar: *jetzt nun, meine Kinder, saget nicht: unser Vater steht vor Gott und wird beten für unsere Sünde. Denn dort ist ein Helfer keinem einzigen Menschen, welcher gesündigt hat* slav. Hen. 53 1 (vgl. dagegen Hebr 4 15 7 25 9 24), doch wird die Himmelfahrt Henochs wenigstens auf Erden durch ein Opfer gefeiert slav. Hen. 68 5—7. Was bei Henochs Auffahrt zu vermissen ist, ist wesentlich für die Himmelfahrt Levis Test. Levi 2—5. Von einem Engel geleitet fährt nämlich Levi durch die sieben Himmel (vgl. Hebr 4 14), um am Ende seiner Auffahrt nahe bei Gott zu stehen und sein Diener (λειτουργός) zu sein 2 6—10 (vgl. Hebr 9 24 8 2). Es wird ihm gesagt: εἰσήκουσεν οὖν ὁ ὕψιστος τῆς προσευχῆς σου τοῦ διελεῖν σε ἀπὸ ἀδικίας (vgl. Hebr 4 15 7 26) καὶ γενέσθαι αὐτῷ υἱὸν (vgl. Hebr 3 6 7 28) καὶ θεράποντα (vgl. Hebr 3 5) καὶ λειτουργὸν τοῦ προσώπου αὐτοῦ (vgl. Hebr 8 2 9 24) 4 2. Und vor den Höchsten geführt, der auf seinem Throne sitzt (vgl. Hebr 1 3 10 12), vernimmt er die Worte der Einsetzung Λευί, σοὶ ἔδωκα τὰς εὐλογίας τῆς ἱερατείας ἕως ἐλθὼν κατοικήσω ἐν μέσῳ τοῦ Ἰσραήλ 5 1 f. (vgl. Hebr 5 10). Darnach ist also schon das levitische Priestertum vor Gottes Thron geweiht worden, indem sein Träger gen Himmel bis zur heiligen Stätte Gottes geleitet und dort von Gott als Priester eingesetzt ward. Diese Anschauung führt weit über die Darstellung Hebr 5 1—4 hinaus, die nur eine Weihe des Hohenpriesters Aaron auf Erden durch den Menschen Moses kennt, und es würde dem Vf. des Hebr nicht so leicht gefallen sein, auch dieser Tradition gegenüber die Ueberlegenheit des Hohenpriestertums Christi zu beweisen. Natürlich sind neben den parallelen Momenten (Himmelfahrt, Erscheinen vor Gottes Thron, Einsetzung durch Gott im Himmel, vielleicht auch Dienst im himmlischen Heiligtum) die Differenzen nicht zu übersehen: Levi muß erst im Himmel entsündigt werden 4 2 vgl. Js 6 5—7, während Christus ein sündloses Erdenleben hinter sich hat 4 15 und durch Gehorsam die Tauglichkeit zum Priestertum sich selbst erworben hat 5 8—10; Levi wird in den Himmel geleitet, weil er dort nach Gottes Ratschluß zum Priester geweiht werden soll, Christus dagegen hat bereits vor seiner Himmelfahrt das Opfer vollzogen und das Blut bereitet, mit dem er als Hoherpriester vor Gott erscheint, so daß seiner Ernennung eine hohepriesterliche Leistung vorausgeht 9 11—14; Levis Amtswirksamkeit vollzieht sich auf der Erde vgl. 5 3, während Christus im himmlischen Heiligtum bleiben und dort wirken kann. Endlich ist noch die jüdische Anschauung von priesterlichen Funktionen der Engel im Himmel als bemerkenswerte Analogie zu der Fahrt des Versöhners Christus zu Gott zu nennen. In der Belehrung über die sieben Himmelsräume, die dem Levi während seines Aufstiegs zuteil wird, heißt es ἐν τῷ μετ' αὐτῶν (wohl im fünften Himmel) εἰσιν ἀρχάγγελοι οἱ λειτουργοῦντες καὶ ἐξιλασκόμενοι πρὸς κύριον ἐπὶ πάσαις ταῖς ἀγνοίαις τῶν δικαίων προσφέροντες τῷ κυρίῳ ὀσμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναίμακτον θυσίαν (3 5 f. Charles α). Vor allem ist es *der barmherzige und langmütige Michael* aeth. Henoch 40 9 vgl. 68 2 f., der im Talmud geradezu die Rolle eines himmlischen Hohenpriesters spielt. Vgl. z. B. Chagiga 12b (Wünsche Der babylon. Talmud I 271) (vgl. 12 22) שִׁבּוּ יְרוּשָׁלַיִם (hier der vierte Himmel) זְבוּל וּבֵית הַמִּקְדָּשׁ וּמוּבְחַ בָּנוּי וּמִיכָאֵל שׂוֹמֵד וּמַקְרִיב עָלָיו קָרְבָּן. Weiteres s. Lueken Michael 30 f., Hermas Sim VIII 2 5. Aufs deutlichste ist hier bezeugt, daß die Engel nicht nur Fürbitte leisten und die Gebete übermitteln Test. Dan 6 2 (s. zu 8 6) Test. Levi 5 6 Iob 33 23 5 1 Henoch 39 5 40 6 47 1 f. Ass Bar 11 Philo quis rer. div. haer. 205 f. p. 501 f. Apoc Joh 8 3 f. (weiteres bei Lueken Michael 9—12), sondern durch ein besonderes, freilich unblutiges Opfer in heiligem Priesterdienst vor Gott im Himmel die Sünden der Gerechten zu sühnen vermögen. Schon das Judentum kennt also einen im Himmel vor Gottes Thron sich entfaltenden Versöhnungsdienst, dessen es sich ständig getrösten kann. Zu den Engeln gesellen sich nach dem äthiop.

3 Jeder Hoherpriester wird ja doch zur Darbringung von Gaben
und Opfern bestellt, daher denn auch dieser notwendig etwas haben
4 muß, was er darbringen kann. Wäre er nun auf der Erde, so
wäre er gar nicht Priester, da hier die (schon da) sind, die nach
5 dem Gesetz die Gaben darbringen, die (freilich nur) bei dem Nach-
bild und Schatten des Himmlischen ihren Dienst tun, wie denn
Moses das Orakel empfing, als er das Zelt anfertigen lassen wollte:
»Siehe, heißt es nämlich, du wirst alles machen nach dem Vorbild,
6 »das dir auf dem Berg gezeigt wurde«. Nun aber hat er einen erha-
beneren Dienst erlangt, wie er denn auch Mittler einer höheren Stiftung
geworden ist, die auf höheren Verheißungen durch Gesetz errichtet ist.

Hen. 39 4 f. die Gerechten und Heiligen, die für die Menschenkinder Fürsprache einlegen und beten, also tun, was der slav. Henoch ausdrücklich in Abrede gestellt hatte (s. o.). Als Beispiele werden II Macc 15 12—14 Onias und Jeremias genannt. So zeigen diese Analogien, daß die Versicherung des Vf.s, nur ein im Himmel waltender Hoherpriester kann uns wirkliche und dauernde Versöhnung verschaffen, in jüdischen Vorstellungen wurzelt, wie denn schon die jüdische Tradition die Auffahrt eines Gerechten, dem viele folgen, kennt sowie ein Versöhnungsamt, das im Himmel geweiht ist oder im Himmel verwaltet wird.

VIII 3—13 Vierter thematischer Abschnitt: In dem himmlischen Heiligtum waltend, hat Christus einen erhabenen Kult gestiftet, wie er denn auch den verheißenen neuen Bund verwirklicht. **3**[a] = 5 1. Es folgt eine etwas umständliche Beweisführung, in der gezeigt wird, daß Christus im Himmel wirklich wie ein Hoherpriester waltet: auch er bringt Opfer dar; worin sie bestehen, wird hier freilich nicht gesagt und auch 7 27 9 24 nur angedeutet. Bei ἀναγκαῖον denkt der Vf. nur an die gesetzliche Vorschrift, nicht an tiefer liegende Gründe. **4** Ein seltsamer, aufs erste völlig dunkler Gedanke. Gemeint ist wohl: auf Erden ist für Christus als Priester kein Platz, da hier das Gesetz die Ordnung ausreichend bestimmt; also — diese wichtige Folgerung wird dem Leser überlassen — kann und muß Christus nur im Himmel sein, wie ja unser Glaube richtig bezeugt. Hier scheint wirklich mit dem gegenwärtig bestehenden Opferdienst im Tempel zu Jerusalem gerechnet zu werden, doch s. zu 5 1, zu 8 13 9 9 f. **5** Statt von Christus weiter zu reden, geht der Vf. auf die irdischen Priester ein: sie verrichten einen Dienst, der dem himmlischen Vorbild nur unvollkommen nachgebildet ist. Man denke wieder die Hauptsache hinzu: also ist das Vorbild der eigentliche Kult im Himmel und der wird eben von unserem Hohenpriester verwaltet 2, daher er auf der Erde gar nicht vermißt wird 4. ὑπόδειγμα 9 23 steht hier auf einer Stufe mit σκιά, ist also nicht Vorbild, Urbild (dies ist τύπος in [b]), sondern das Gegenteil. Ueber σκιά s. zu Col 2 17 und vgl. noch Philo de somn. I 206 p. 652 τὰ γὰρ μιμήματα οὗτος (sc. Βεσελεήλ), τὰ δὲ παραδείγματα ἀρχιτεκτονεῖ Μωυσῆς· διὰ τοῦθ' ὁ μὲν οἷα σκιὰς ὑπεγράφετο, ὁ δ' οὐ σκιάς, αὐτὰς δὲ τὰς ἀρχετύπους ἐδημιούργει φύσεις, de plant. 27 p. 333, leg. all. III 102 p. 108, s. auch zu 10 1. χρηματίζεσθαι Orakel empfangen s. zu Mt 2 12, das Orakel steht Ex 25 40 cf. Act. 7 44, doch fügt der Vf. gegen LXX πάντα ein, das sich indes auch bei Philo leg. all. a. a. O. findet, und setzt δειχθέντα für δεδειγμένον ein. **6** Statt die logische Folgerung auf Christus zu ziehen (in diesem Urbild, das Moses gesehen hat, waltet jetzt Christus; also: ist sein Dienst dem mosaischen Kult überlegen), führt der Vf. diesen Schluß in allgemeiner Form als eine neue Behauptung (νῦν

Wenn nämlich jene erste ohne Fehler gewesen wäre, würde man nicht 7
den Raum für eine zweite suchen. Tadelnd trifft sie ja doch sein 8
Wort: »Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, da will ich für das

δέ vgl. 2 8 9 26 11 16 Röm 3 21 I Cor 12 20 Jac 4 16) ein. τέτυχεν seit seiner Erhöhung in den Himmel 4 14; zur Nebenform τέτευχε S^cBD^cE u. a. vgl. Deißmann Neue Bibelstud. 18. λειτουργία der dauernde Dienst des Erhöhten, διαθήκη die einmalige Leistung am Abschluß der irdischen Wirksamkeit. Ueber μεσίτης 9 15 12 24 I Tim 2 5 (vgl. auch ἔγγυος 7 22) s. zu Gal 3 19 f. und vgl. noch Test. Dan 6 2 ἐγγίσατε τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῷ παραιτουμένῳ ὑμᾶς· ὅτι οὗτός ἐστι μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, Joseph. Ant. IV 6 7 § 133 s. zu 6 17, Diodor IV 54 τοῦτον (sc. Ἡρακλέα) γὰρ μεσίτην γεγονότα τῶν ὁμολογιῶν ἐν Κόλχοις ἐπηγγέλθαι βοηθήσειν αὐτῇ παρασπονδουμένῃ s. auch Clemen Religionsgeschichtl. Erklärung des NT 269. Im griechischen Recht ist μεσίτης 1. Schiedsrichter, Friedensstifter, Friedensvermittler, 2. Sequester, 3. Zeuge, Bürge vgl. Behm (s. zu 7 22) 78 f. Die Entscheidung hängt von διαθήκη ab vgl. zu 7 22. Auch hier wird man bei δ. nicht auf „Testament" geführt, auch nicht auf „Vertrag" oder „Bund" (zweiseitige Abmachung), vielmehr wird δ. durch das folgende νενομοθέτηται als Verfügung gekennzeichnet, die Gott erläßt und die der Mensch zu respektieren hat (in diesem Sinne ein zweiseitiges Verhältnis), wie denn auch in LXX διαθήκη häufig mit νόμος, πρόσταγμα, δικαιώματα, ἐντολαί u. a. Synonymen in Parallele gesetzt ist vgl. Ps. 77 10 104 10 102 18 49 16, Behm 21. Dann ist Christus als μεσίτης derjenige, der die Verwirklichung dieser von Gott für die Menschen getroffenen Verfügung den Menschen garantiert und wohl auch mit herbeiführt. Christus ist dann also in andrer Weise μεσίτης διαθήκης als Moses Ass. Mos. s. zu Gal. 3 19 f., denn die neue διαθήκη war ja Jer 38 (31) 31—34 schon vor dem Erscheinen Christi veröffentlicht. Wer überall die Bedeutung „Testament" annimmt, wird schon hier (vgl. 9 15) bei μεσίτης an den ἐπίτροπος, den Testamentsvollstrecker denken und etwa daran erinnern, daß in Aegypten zur Ptolemäerzeit die Herrscher gern zu ἐπίτροποι ernannt wurden (Mitteis-Wilcken II 1, 239 f.) und daß Herodes nach Joseph. Bell. I 33 8 § 669 den Kaiser zum κύριον ἁπάντων ὢν διατάξειεν καὶ βεβαιωτὴν τῶν διαθηκῶν ernannte. Auch die neue Stiftung stellt eine Art Gesetz dar (νενομοθέτηται) vgl. Justin Dialog. 34 p. 251 C, 11 p. 228 B; ihr höherer Wert ist nur durch die höheren Versprechungen bezeichnet, die sie enthält. **7-13** Schriftbeweis für die Erledigung der mosaischen Stiftung. **7** Eine Argumentation wie 7 11. Ohne Abgrenzung tritt dieser geschichtlich-tatsächliche Beweis für die Unzulänglichkeit der alten Religionsstiftung (eine neue ward nach Erlaß der alten in Aussicht gestellt, also: war diese nicht einwandfrei) der viel schlagenderen metaphysischen (die alte Stiftung hat es mit schwächlichen, irdischen Nachahmungen, die neue mit dem himmlischen Urwesen zu tun) zur Seite. Von einem neuen Bunde redet auch die jüngst gefundene Damaskusschrift vgl. Schechter Documents of jewish sectaries p. 6 19 8 21 = 19 33 f. האנשים אשר באו בברית החדשה בארץ דמשק. Das scheint auf eine jüdische Diasporagemeinde zu führen, die die Verheißung Jer 38 (31) 31—34 Hebr 8 8 in ihrer Mitte erfüllt glaubte. **8—12** = Jer 38 (31) 31—34, wiederholt 10 16 f. Abweichungen von LXX: Hebr 8 9 und 10 λέγει für LXX 31 32 und 33 φησίν (nur SAQ = Hebr), Hebr 8 συντελέσω für LXX 31 διαθήσομαι (vgl. LXX Jer 41 15), Hebr 8 ἐπὶ τὸν οἶκον (2 mal) für LXX 31 τῷ οἴκῳ (2 mal), Hebr 9 ἐποίησα für LXX 32 διεθέμην (Q* = Hebr), Hebr 10 streicht δώσω LXX 33 (AQ = Hebr), wahrscheinlich ein altes Schreibversehen, Hebr 10 ἐπιγράψω für LXX 33 γράψω (AQ = Hebr), Hebr 11 οὐ μὴ διδάξωσιν für LXX 34 οὐ διδάξουσιν (SAQ = Hebr), Hebr 11 πολίτην für LXX 34

9 »Haus Israel und für das Haus Juda eine neue Ordnung machen, nicht
»in der Art der Ordnung, die ich mit ihren Vätern machte an dem Tage,
»da ich sie an ihrer Hand nahm, sie aus dem Land Aegypten heraus-
»zuführen, weil sie nicht ausgehalten haben in meiner Ordnung und ich
10 »sie (daher) aufgegeben habe, spricht der Herr; denn so wird die Ord-
»nung sein, die ich mit dem Haus Israel schließen werde nach jenen
»Tagen, spricht der Herr: ich gebe meine Gesetze in ihren Sinn und
»in ihr Herz werde ich sie einschreiben und werde ihnen wie (ihr)
11 »Gott und sie sollen mir wie (mein) Volk sein und nimmermehr wird
»ein Genosse den anderen belehren und ein Bruder den anderen und
»sprechen: erkenne den Herrn, denn alle werden mich kennen, vom
12 »kleinsten bis zum größesten von ihnen. Denn ich will gegen ihre
»ungerechten Taten gnädig sein und ihrer Sünden nimmermehr ge-
13 »denken«. Wenn er von einer neuen (Ordnung) spricht, hat er die erste
für veraltet erklärt; was aber veraltet und greisenhaft wird, ist der Ver-
nichtung nahe.

A ἀδελφόν, Q πλησίον, Hebr 11 streicht αὐτῶν hinter μικροῦ LXX 34 (LXXA = Hebr). Zu μεμφόμενος vgl. Philo leg. all. III 179 p. 122; statt αὐτούς lesen S^{c}BD^{c} u. a. αὐτοῖς. ἐπὶ καρδίας (S^{c}AD u. a.) kann gen. sing. oder acc. plur. sein, 10 16 ist letzteres durch den Kontext gesichert. Bedeutung der Stelle: sie kündigt eine neue Heilsstiftung an und beschreibt sie als einen Zustand, in dem Gesetzesgehorsam, Gotteserkenntnis und Sündenvergebung herrschen, und sie erklärt, daß der mosaische Bund von beiden Seiten aufgegeben sei; für die Verselbständigung der christlichen Gemeinde ist sie von entscheidender Wichtigkeit geworden: sie gab ihr dem Judentum gegenüber einen biblischen Rechtstitel und Namen vgl. Lc 22 20 I Cor 11 25 II Cor 3 6. 14. Der Wortlaut des Zitates erlaubt es nicht, διαθήκη als völlig einseitige Verfügung Gottes zu fassen vgl. 9^{e}, aber die Initiative ist doch göttlich, und da νόμοι den Inhalt der alten wie der neuen διαθήκη ausmachen, kommt sie dem Begriff der göttlichen Anordnung doch sehr nahe, ja der Vf. hat in 13 lediglich die göttliche Verfügung im Auge, vgl. noch zu 9 20. An „Testament" haben aber die LXX jedenfalls nicht gedacht. **13** Dem inhaltreichen Wort entnimmt der Vf. nur den einen Gedanken, daß die Verheißung einer neuen διαθήκη die alte δ. antiquiert, vgl. den rabbinischen Grundsatz Baba Bathra 8, 5 f. 135^{b} דיתיקי מבטלת דיתיקי d. i. *ein Testament hebt das andere auf*. Wenn der Vf. diesen Rechtsgrundsatz im Auge hat, spielt er bereits mit der Bedeutung „Testament" vgl. 9 15–17. Eine ähnliche Beweisführung gibt Philo quis rer. div. haer. 278 p. 513. ἐγγὺς ἀφανισμοῦ meint keineswegs, daß die jüdische Religion (der alte Bund), insbesondere der Tempelkult im herodianischen Tempel, zwar jetzt noch besteht, aber dem Untergang nahe ist; denn 1. existiert der alte Bund für den Vf. längst nicht mehr vgl. 9, 2. kümmert er sich überhaupt nicht um seine ungläubigen jüdischen Zeitgenossen; unsere „neutestamentliche Zeitgeschichte" war ihm vollkommen gleichgültig. Die Worte è. ἀ. sind vielmehr von der Zeit aus gesagt, in der das Orakel Jer 38 (31) herauskam. **IX 1—28** Fünfter Hauptabschnitt: Fortsetzung der Erörterung über das Werk Christi: Die Einrichtung und der Kult des alttestamentlichen Bundeszeltes 1—10 ist von Christus, dem wahren Hohenpriester, kraft seiner Selbstdarbringung überboten und erledigt 11—14; damit ist die neue Stiftung, wie es sich für ein Testament und für einen religiösen Bundesschluß

Nun hatte ja auch die erste (Ordnung) Kultbestimmungen sowie 9
das irdische Heiligtum. Es ward ja das erste Zelt eingerichtet, wo sich 2
der Leuchter, der Tisch und die Brotauflage (befinden), und das heißt
(das) Heilige. Hinter dem zweiten Vorhang aber (kommt das) Zelt, 3
das Allerheiligstes heißt, mit dem goldenen Räucheraltar, der Bundes- 4
lade, rings mit Gold beschlagen, und darin der goldene Topf mit dem

---

gehört, geziemend eingeweiht und für alle Zeiten wirksam begründet 15–28. **IX 1–5** Ausführliche Beschreibung des Heiligen und Allerheiligsten und Aufzählung der darin aufgestellten Kultgeräte. **1** καί (in B u. a. gestrichen) kann sich sinngemäß nur auf δικαι. λατρ. beziehen: auch der alte Bund hatte seine festen, vom Himmel her verordneten Satzungen, an die man gebunden war. εἶχε und κατεσκευάσθη zeigen an, daß die Einrichtungen für den Vf. nicht mehr existieren; von da ab bewegt er sich im beschreibenden Präsens vgl. auch zu 5 1. δικαίωμα in LXX hauptsächlich Uebersetzung von חֹק, חֻקָּה und מִשְׁפָּט. τὸ ἅγιον = מִקְדָּשׁ oder קֹדֶשׁ Ex 26 33 Num 3 38 Ez 45 4. 18. κοσμικόν (aus der Physik stammend vgl. Wünsch Kl. Texte 84 p. 12) ist wohl gleichbedeutend mit ἐπίγειον und Gegensatz zu ἐπουράνιον vgl. 11, bezeichnet also einen Mangel Test. Abr. A 7 καταλιπεῖν τὸν κοσμικὸν βίον καὶ πρὸς τὸν θεὸν ἐκδημεῖν; ein Jude würde mit κοσμικόν daran erinnert haben, daß das Heiligtum in seinem Bau den Kosmos symbolisiere Joseph. Ant. III 6 4 7 7 oder daß sein Kult die ganze Welt umspanne Bell. IV 5 2 § 324, aber solche Gedanken liegen Hebr fern. **2** Zum Anfang s. Joseph. c. Ap. II 2 § 12 Μωσῆς, ὅτε τὴν πρώτην σκηνὴν τῷ θεῷ κατεσκεύασεν. Zu σκηνὴ . . . ἡ πρώτη und σκηνὴ ἡ λεγομένη 3 s. Blaß Gramm. ^{2}§ 47, 6. Zu der Aufzählung vgl. Ex 25 23. 30 f. III Reg 7 34 f. (48 f.) Joseph. Ant. VIII 4 1 § 104 Philo de vita Mos. II 101 ff. p. 150 f., quis rer. div. haer. 226 p. 504 τριῶν ὄντων ἐν τοῖς ἁγίοις σκευῶν, λυχνίας, τραπέζης, θυμιατηρίου κτλ. In Hebr wird das zweite Gerät doppelt bezeichnet, das dritte ins Allerheiligste verlegt s. zu 3; doch ist in B u. a. καὶ τὸ χρυσοῦν θυμιατήριον sachlich richtig schon hier einkorrigiert. Zu πρόθεσις τῶν ἄρτων vgl. zu Mc 2 26. Nach Joseph. Bell. VII 5 5 § 148 waren schon Leuchter und Tisch golden. **3** Die Thorah spricht nur von diesem einen Vorhang vgl. o., Aristeas 86; anders Philo de vita Mos. II 101 p. 150 πρόναον εἰργόμενον δυσὶν ὑφάσμασι, τῷ μὲν ἔνδον ὃ καλεῖται καταπέτασμα, τῷ δ' ἐκτὸς ὃ προσαγορεύεται κάλυμμα, Joma V 1 = Fiebig Mischnatraktate 1, 15. **4** θυμιατήριον ist der Räucheraltar = LXX θυσιαστήριον τοῦ θυμιάματος; nach Ex 30 1–10 und allgemeiner jüdischer Tradition (s. u.) stand er noch im Heiligen, hier ist er ideell und räumlich genau so wie die Bundeslade dem Allerheiligsten zugewiesen; daß er nur seiner Bedeutung nach zum Allerheiligsten „gehört" habe, kann der Vf. unmöglich gemeint haben. Dann ist aber wiederum (vgl. 7 27) ein Irrtum des Vf.s zu konstatieren, der sich aber aus Stellen wie Ex 30 6. 36 40 5 erklären läßt; Ex 30 6^b ist möglicherweise sogar ursprünglich das Allerheiligste gemeint vgl. Kautzsch Die heil. Schrift des AT^3 z. St. und s. auch Apoc Bar 6 7. Wenn sich also die Angabe im besten Falle aus schriftgelehrter Exegese erklärt, beweist sie doch wiederum, daß der Vf. nicht den herodianischen Tempel, sondern die Stiftshütte der Thorah im Auge hatte. S. Stade-Bertholet Bibl. Theol. d. AT II 24. Nach III Reg 8 9 II Paral 5 10 lagen in der Bundeslade nur die Gesetzestafeln (αἱ πλάκες τῆς ὃ. auch LXX III Reg 8 9 Dt 9 9. 11), vgl. auch Damaskusschrift p. 5 3; daß auch der Mannakrug und der Stab Arons darin gelegen hätten, ist wieder schriftgelehrte Folgerung aus Num 17 4. 10 und Ex 16 33 LXX. Freilich existierte die Bundeslade (im NT nur noch Apoc 11 19) seit dem Exil über-

5 Manna und der Stab Arons mit den Blüten, und die Bundestafeln, darüber
aber die Cherubim der Herrlichkeit, die den Sühndeckel beschatten, aber
6 darüber kann man jetzt nicht im einzelnen reden. Dieser Einrichtung
nun entsprechend gehen die Priester in das erste Zelt ständig hinein, um
7 ihre Dienste zu verrichten, in das zweite aber (geht) einmal im Jahr nur
der Hohepriester, (auch er) nicht ohne Blut, das er darbringt für seine
8 und des Volkes Verfehlungen, womit der heilige Geist dies anzeigt,
daß der Weg zum Heiligtum noch nicht offenbart ist, solange noch
9 das erste Zelt Bestand hat — was ein Gleichnis für die Gegenwart ist

haupt nur noch in der Thorah und der Phantasie der Rabbinen und des Volkes, und das Allerheiligste war völlig leer vgl. Joseph. Bell. V 5 5 § 219. Aus der Schrift, nicht aus persönlicher Anschauung schöpft Hebr sein Wissen. Zu dem vielen Gold vgl. Philo vita Mos. II 95 p. 149 f. ἡ δὲ κιβωτὸς ἐν ἀδύτῳ καὶ ἀβάτῳ τῶν καταπετασμάτων εἴσω, κεχρυσωμένη πολυτελῶς ἔνδοθέν τε καὶ ἔξωθεν. Auch der alte Kult hatte seinen Glanz. **5** Χερουβεὶν τῆς δόξης (neutrisch wie LXX und bei Philo) umgaben die Stelle, an der sich die δόξα offenbarte Ex 25 18—20 Js 6 2 f. I Reg 4 22. ἱλαστήριον (s. zu Rom 3 25) ist hier = כַּפֹּרֶת LXX ἱ. ἐπίθεμα. Zu der die Aufzählung abbrechenden Wendung vgl. Polybius I 67 11 περὶ ὧν οὐχ οἷόν τε διὰ τῆς γραφῆς τὸν κατὰ μέρος ἀποδοῦναι λόγον, Philo de migr. Abr. 102 p. 452. Der Vf. meint genügend Einzelheiten aufgezählt zu haben, wie er ihnen tiefere Bedeutung überhaupt nicht abgewinnt, vielmehr nur seine Schriftgelehrsamkeit bekunden und seine Leser unterhalten wollte. Doch will er vielleicht auch andeuten, daß er namentlich über die Cherubim tiefe Geheimlehren mitteilen könnte. **6—10** Der Dienst der Priester und des Hohenpriesters in diesem 1—5 beschriebenen Heiligtum vgl. Philo de vita Mos. II 141 p. 156. **6** Zu τὰς λατρείας ἐπιτελοῦντες vgl. Philo de somn. I 214 p. 653 τὸν μέγαν ἀρχιερέα, ὁπότε μέλλοι τὰς νόμῳ προστεταγμένας ἐπιτελεῖν λειτουργίας, de ebr. 129 p. 377, Aristeas 186, Joseph. Bell. II 17 2 § 409, Mitteis-Wilcken I 2, 70 9—11 74 25 f. Gemeint ist nach 2 f. das Besorgen der Leuchter, des Schaubrottisches und das Räuchern. Zu **7** vgl. Ex 30 10 Lev 16 2. 14 f. III Macc 1 11 Philo leg. ad Cai. 39 p. 591 ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ ὁ μέγας ἱερεὺς εἰσέρχεται de ebr. 136 p. 378 de spec. leg. I 72 p. 223 Joseph. Bell. V 5 7 § 236. Auch das vorgeschriebene Eintreten des Hohenpriesters ist nicht gefahrlos: ohne Blut darf er auch da nicht kommen Lev 16 14 f. ἀγνοήματα die sühnbaren Sünden Sir 23 2 I Macc 13 39 vgl. zu 5 2. **8** Die ganze Verkehrsordnung zeigt die Unvollkommenheit des früheren Kultus: ungehinderter Zutritt zum ἅγιον, d. i. zu Gott, ist den Laien noch nicht möglich, und das eigentliche Hindernis ist das erste Zelt 2, das „Heilige", dessen Beseitigung also zu wünschen ist. δηλοῦν s. zu I Petr 1 11 II Petr 1 14 Joseph. Ant. III 7 7 § 187. Das Ganze ist eine Einrichtung des heiligen Geistes, dessen Absichten dem Schriftkundigen sich enthüllen. **9 10** ἥτις bis καθ' ἣν eine der schwierigsten Satzteile des Hebr; erst von δῶρά τε an ist wieder alles klar: die alttestamentlichen Kultzeremonien betreffen nur das Aeußere, nie das Innere des Menschen vgl. I Petr 3 21, eine Behauptung, die freilich der Thorah widerspricht s. Exk. zu 10 18. Genau genommen, würde nun das Vorhergehende folgenden Sinn haben: die Einrichtung der beiden Zelte mit ihren Bestimmungen deutet gleichnisartig auf die in der Gegenwart vollzogenen Zeremonien hin, die gleichfalls nichts Vollkommenes, sondern nur Aeußerliches bewirken; erst in dem zu erwartenden καιρὸς διορθώσεως wird das Vollkommene Ereignis, das Heilige wird verschwinden und die Zeremo-

— wie denn da Gaben und Opfer dargebracht werden, die doch den Kultusdiener im Gewissen nicht vollenden können, (da sie) nur auf 10
Speisen und Getränke und verschiedene Waschungen (gehen), Fleisch-
ordnungen, die nur bis zur Zeit der Ausrichtung gelten. Als aber 11
Christus erschien als Hoherpriester für die vorhandenen Güter,
ist er durch das größere und vollkommenere Zelt, das nicht mit
der Hand gemacht, das heißt nicht von dieser Schöpfung ist, auch 12
nicht mit dem Blute von Böcken und Kälbern, vielmehr mit seinem

nien werden solchen Handlungen Platz machen, die wirklich das Gewissen reinigen. Diese Anschauung ist indes in Hebr ganz unmöglich: wie zum Ueberfluß noch 11 f. 14 zeigt, ist der καιρὸς διορθώσεως schon eingetreten, der Messias Jesus hat das Heilige beseitigt und ein bis ins Innere wirksam vordringendes Opfer dargebracht. Die an sich schon ganz unmögliche Konsequenz, daß der Vf. den jüdischen Reinigungsdienst als zu seiner Zeit noch immer zu Recht bestehend sollte anerkannt haben, braucht uns gar nicht erst zu beschäftigen. Wie kann der in Hebr einzig denkbare Sinn nun aber in 9 wiedergefunden werden? Wenn man nicht Textverderbnis annehmen will, sehe ich einen Ausweg nur in der Einklammerung der Worte ἥτις παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα. Dann führt 9^b die Schilderung der unvollkommenen früheren Ordnung weiter und die eingeschobene Parenthese ist ein vorweggenommener und kurz abgebrochener Hinweis auf das Erlösungswerk Christi, der das Unvollkommene beseitigt hat. **9** ἥτις bezieht sich wohl auf die ganze Einrichtung des Heiligtums und ist nach παραβολή gerichtet. Auch nach Philo quis rer. div. haer. 112 f. p. 488 hat die ἱερὰ σκηνὴ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ symbolische Bedeutung; nur stellt sie bei ihm nicht wie in Hebr die Unvollkommenheit des sündigen Volkes ans Licht. Zu ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστώς vgl. Gal 1 4 I Cor 7 26 3 22 Rom 8 38; „im Gewissen vollenden" ist religiös und ethisch zu verstehen vgl. 10 2 und Exk. zu 5 9. **10** Das Satzgefüge weckt den Anschein, als gehörten die Speise-, Trink- und Waschzeremonien (vgl. Mc 7 4 I Cor 10 2—4) zu den Opferhandlungen, während sie doch in Wahrheit neben ihnen stehen; der Ausdruck ist nachlässig. Zu dem Gedanken, daß die Thorah nur Interimsgesetz war vgl. Damaskusschrift (s. zu 10 24) p. 6 10 12 23 13 1 *und dies ist die Wohnordnung . . . in der Zeit der Gottlosigkeit* (= im alten Aeon) *bis zum Auftreten des Messias Arons und Israels.* καιρὸς διορθώσεως vgl. Philo de opif. mundi 59 p. 13 χρόνος κατορθώσεως. **11—14** Christus hat vollkommene Reinigung geleistet, indem er in das himmlische Heiligtum eindrang, sein eigenes Blut darbrachte und so die Reinigung des Gewissens vollbrachte. **11** ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν BD* u. a. ist unverständlich, μελλόντων SA u. a. ist Erleichterung, es wird alte Textverderbnis vorliegen. παραγενόμενος ἀρχιερεύς darf nicht gepreßt werden, tatsächlich ist Christus nicht als Hoherpriester erschienen, sondern erst bei und nach Vollbringung seines Werkes Hoherpriester geworden. Die Transponierung in den Himmel erledigt die Frage, wie das Heilige zu beseitigen sei 8; sie raubt aber auch dem zweiten Zelt jeden Wert. Zu χειροποίητος vgl. 24 Mc 14 58 Act 7 48 17 24 und zu Col 2 11. **12** Auch Christus brauchte Blut, um den Aufstieg ins Heiligtum wagen zu können; er nahm sein eigenes. Zu der Schlußwendung des Satzes vgl. Ps 129 8 II Thess 2 16 (s. z. St.) Philo sacr. Ab. et Caini 127 p. 188 ὁ θεοῦ θεραπευτὴς αἰώνιον ἐλευθερίαν κεκάρπωται, Clem. ad Jac. 8 (Clementina p. 8 Lagarde) ἐλέους αἰωνίου τεύξεται, Aelian Var. hist. III 17 καὶ αὐτοῖς σωτηρίαν εὕραντο (darnach ist in Hebr ἡμῖν zu ergänzen). Zum Satzbau **13 14** vgl. Rom 11 12 Lc 11 13. Der Vordersatz **13** gilt nach der

eigenen Blut ein für alle Mal in das Heiligtum eingetreten und hat so
13 eine ewige Erlösung davongetragen. Wenn nämlich (schon) das Blut
von Böcken und Stieren und die Asche der Kuh, die die Verunreinig-
14 ten besprengt, heiligt zur Reinheit des Fleisches, wieviel mehr wird
das Blut Christi, der kraft des heiligen Geistes sich selbst als untad-
liges (Opfer) Gott dargebracht hat, unser Gewissen von toten Werken

Thorah nur für die Kuhasche Num 19 1 10. Das Tierblut sollte gerade auch die geistigen Verhältnisse in Ordnung bringen Lev 4 1—35 5 1—6 16 16 u. ö. vgl. auch Plato Cratyl. 22 p. 405 B ἡ κάθαρσις καὶ οἱ καθαρμοὶ . . . πάντα ἕν τι ταῦτα δύναιντ' ἂν καθαρὸν παρέχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν. Ueber κοινοῦν vgl. zu Rom 14 14. τράγος in Lev 16 nur bei Aqu. und Symm., LXX χίμαρος. **14** Zum Messiasblut vgl. Exk. zu 9 22. Die bezeichnende Wendung διὰ πνεύματος αἰωνίου erklärt Hergang und Wirkung des hohenpriesterlichen Werkes, insbesondere die dabei statthabende Identität von Priester und Opfer. Ein Wesen, das ewigen Geist hatte, opferte sich selbst; seine Tötung selbst herbeiführend, überlebte es sie, vermochte so das eigene Blut selbst darzubringen und beschaffte ihm Wirkung ins Geistige und für die Ewigkeit. Zu ἄμωμος vgl. I Petr 1 18 f. und Exk. zu 4 15. Reinigung des Gewissens ist Versicherung der Sündenvergebung und Beseitigung der sündigen Triebe. νεκρὰ ἔργα s. zu 6 1; hier mag der Gedanke an die Verunreinigung durch Tote mitspielen vgl. Deißmann Neue Bibelstud. 44.

Christi hohespriesterliches Werk: Das Heilswerk Christi ist in kräftiger Konzentrierung als Selbstdarbringung des himmlischen Hohenpriesters gefaßt: Mensch geworden, ist er wie ein Opfertier gestorben, um so das kostbare Blut zu gewinnen, mit dem er in das Allerheiligste des Himmels eindringen konnte. Tod und Himmelfahrt umschließen also das Erlösungswerk, die Auferstehung ist bei der ganzen Symbolik ignoriert, weil sie die Einheitlichkeit der hohenpriesterlichen Aktion aufheben würde; man könnte einen Mythus erschließen, wonach Christus unmittelbar vom Kreuz aus, kraft seines ewigen Geistes 9 14, mit seinem Blute sich gen Himmel schwang. Dem Tode ist durch diese unlösliche Verbindung mit der Himmelfahrt jedes Aergernis genommen; nur in 2 9 f. spürt man noch leise, daß die urchristliche Theologie hier Einwürfe zurückzuweisen hatte; sie sind längst widerlegt. Der Tod bedeutet entweder eine vorübergehende Erniedrigung des Sohnes Gottes, der rasch der Lohn der Erhöhung durch Gott folgte 2 9 5 9 f., oder die notwendige Bedingung für die Eröffnung des an seine Person geknüpften Testamentes 9 15—17, oder er ist die freiwillige Tat des Herrn, nach deren Absolvierung er sich sofort in großartiger Souveränität gen Himmel begab und zur Rechten Gottes Platz nahm 1 3 9 11 f. Ja das einstige Todesleiden hat noch immer für das seelsorgerliche Amt des Erhöhten Bedeutung: nur weil er einst durch Versuchungen hindurch ins Leiden gegangen ist, hat er das Vertrauen der mit der Sünde ringenden Menschheit und fühlt sich innerlich getrieben, fürbittend für sie einzutreten 2 17 f. 4 15 f. 7 25 9 24. Im einzelnen ist diese Versöhnungslehre ganz und gar auf der typologischen Ausdeutung des alttestamentlichen Opfer- und Priesterwesens aufgebaut. Selbständige Reflexionen über die Notwendigkeit einer universalen Sühne, über das Verderben der sündigen Menschheit, über den Zorn Gottes (vgl. Rom 1 18—3 26) fehlen hier völlig. Daß der Verkehr zwischen Gott und den Menschen nur durch Opfer und zwar durch blutige Opfer möglich ist, ist die selbstverständliche Voraussetzung; durch den alttestamentl. Opferkult sichergestellt, bedarf sie keines besonderen Nachweises. Daß der Vf. auch ein opferfreies Nahen zu Gott kennt 11 6, kommt für seine Versöhnungslehre nicht in Betracht. Die ganze umständliche Argumentation der Schrift dient daher nur dem Satze, daß das alt-

testamentl. Opferwesen in seinen wichtigsten Stücken, dem Versöhnungsopfer Lev 16 und dem Opfer bei der Bundesstiftung Ex 24 6—8, zwar gewisse Richtlinien für das vollkommene Sühnwerk darbietet, aber im ganzen unzulänglich ist s. Exk. zu 10 18 und daß erst Christus als der wahre Hohepriester das vollkommene Opfer geleistet hat. Folgende Momente des Priesterwesens und der Opfergesetzgebung des AT sind als maßgebend anzusehen und von Christus auch wirklich zur Erfüllung gebracht: 1. der Hohepriester muß Mensch (gewesen) sein, damit er mit der Schwachheit derer mitfühlen kann, für die er eintreten soll 2 14—18 4 15 f. 5 1—3; 2. darf er sich nicht eigenmächtig zum Hohenpriester aufschwingen, sondern muß sich von Gott einsetzen lassen 5 4 f.; 3. muß er zur Sühnung der Sünden des Volkes 2 17 Gaben und Opfer vor Gott bringen 8 3, und zwar vor allem Blut 9 22; 4. muß das Opfertier außerhalb des heiligen Bezirkes sein Ende finden Lev 16 27 Hebr 13 11 f., und 5. muß der Hohepriester selbst mit dem Blut des Opfertiers den Zugang zum Heiligtum durch den Vorhang finden 9 7 10 19 f. Aber Christus hat diese vorgeschriebenen Bedingungen nicht nur erfüllt, sondern auch durch die besondere Art seines Wesens und seines Opferwerkes überboten und so das Opferwesen des AT entwertet, was ein Vergleich des alt- und des neutestamentl. Priestertums ergibt. 1. Während die alttestamentlichen Priester nur einfach durch Gottes Ruf bestimmt werden 5 4, ist Christus durch einen feierlichen Eidschwur Gottes eingesetzt und so vor jenen ausgezeichnet 7 20—22. 2. Während der alttestamentl. Hohepriester am Versöhnungstage zuerst ein Opfer zur Sühnung seiner eigenen Sünden darzubringen hatte Lev 16 6. 15, konnte Christus, da er göttlichen Wesens und auch in den Tagen seines Fleisches sündlos geblieben war 4 15 7 26, sofort zur Versöhnung seines Volkes schreiten und die Sühngabe eigenhändig vor Gott bringen 7 27. 3. Während im AT Priester auf Priester folgt, weil sie alle sterblich sind, ist Christus einziger und ewig waltender Hoherpriester, weil er Gottes Sohn ist, weil er sich für die Ewigkeit hat vollenden lassen und also ewig bleibt 7 23 f. 28. 4. Während die alttestamentl. Priester mit ihren Riten und Opfern nur körperliche Reinigung bewirken, da sie nur Tierblut zur Verfügung haben, hat Christus die Gewissen zu reinigen vermocht, indem er kraft des ewigen Geistes, den er als Gottes Sohn besaß, sein eigenes Blut darbrachte 10 4 9 9—14. 5. Während die alttestamentl. Priester nur in dem irdischen Heiligtum ihres Dienstes walteten und auch das Allerheiligste hier nur einmal jährlich vom Hohenpriester betreten werden durfte, ist Christus mit seiner Opfergabe in das vollkommene Heiligtum im Himmel eingedrungen und vermag dort ständig zum Segen der Gläubigen den priesterlichen Dienst zu verrichten 8 1—6 9 11 f. 24 6 19 f. 6. Während die alttest. Opfer ständig wiederholt werden mußten, weil Opfernde und Opfer unvollkommen waren, und wirkliche dauernde Sühnung der Sünden nie erreicht ward, hat Christus durch sein einmaliges Opferwerk eine ewig wirksame Sühnung gestiftet 10 2. 11 f. Das alttest. Opferwesen ist damit radikal aufgehoben 10 18, aber auch Christus selbst braucht sein Opferwerk niemals zu wiederholen. Der Erfolg des priesterlichen Aufstiegs Christi entspricht der angeblichen Wirkung des alttestamentl. Opferwesens: die Sünden die den Menschen von Gott trennten, sind beseitigt: sie sind gesühnt 2 17, der Mensch ist von ihnen gereinigt 1 3, durch die Besprengung mit dem Blute Christi ist das Gewissen gereinigt 9 13 f. 10 19. 22; er ist geweiht 2 11 10 10. 14. 29 13 12 und kann nun frohen Mutes zu Gott herantreten 7 19. 25 10 1. 19, sei es in diesem Leben in geistigem Gottesdienst, sei es dereinst bei dem eigenen Aufstieg in den Himmel 6 20. So schließt sich die Lehre vom Heilbringer (ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας 2 10) aufs engste mit der Heilsanschauung des Vf.s zusammen. Wie Christus als Hoherpriester ins Allerheiligste zu Gottes Thron gedrungen, so hat er damit auch den Gläubigen den Eintritt in den Himmel und ungehinderten Verkehr mit Gott verschafft 6 19 f. 7 19—25 10 19—22 12 22—24. OKluge Die Idee des Priestertums in Israel-Juda und im Urchristentum 1906, 40—55.

15—17 Die Leistung Christi ist eine echte διαθήκη = Testament, durch

15 reinigen, daß wir nun dem lebendigen Gotte dienen. Und deshalb ist er Mittler einer neuen testamentarischen Ordnung, damit nach seinem Tode, der zur Ablösung der im Verlauf der ersten Ordnung (begangenen) Uebertretungen erfolgte, die Berufenen die Ver-
16 heißungen des ewigen Erbes empfängen. Wo nämlich eine testamen-
17 tarische Ordnung ist, muß notwendig erst der Tod des Testators ein-
18 treten. Ein Testament ist ja nur bei Toten gültig, da es niemals Kraft hat, solange der Testator (noch) lebt. Daher ist auch die erste (Ord-

den Tod des Erblassers gültig geworden. Im Unterschied von den übrigen Stellen 7 22 8 6. 8—10 9 4. 20 10 16. 29 12 24 13 20, wo διαθήκη als Verfügung, Stiftung zu nehmen ist, eignet sich der Vf. hier die im Griechischen sonst übliche Bedeutung „Testament" an und verwendet sie zu einer originellen Deutung des Todes Jesu vgl. dieselbe Bedeutung Barn 6 19 κληρονόμοι τῆς διαθήκης κυρίου 13 6 14 5. Man könnte sie von hier aus auch für die übrigen Stellen geltend machen (so Riggenbach s. zu II Cor 3 6 und Lohmeyer). Das ist aber für 7 22 ausgeschlossen, darnach auch für 8 6 unwahrscheinlich, in den LXX-zitaten 8 8—10 9 20 10 16. 29 ganz unmöglich, weil eine Ausdeutung von Testament zu absurden Konsequenzen führen würde, darnach auch in 12 24 und 13 20 nicht anzunehmen. So ergibt sich, daß der Vf., der den ganzen Begriff der LXX entnommen hat, die Bedeutung „göttliche Verfügung oder Stiftung zum Heil der Menschen" zugrunde legt, aber einmal vorübergehend in geistreicher Weise die profane Bedeutung heranzieht, weil sie geeignet ist, dem Sterben Christi einen überraschend neuen Sinn abzugewinnen vgl. denselben Bedeutungswechsel bei Paulus Gal 3 15—17 gegenüber II Cor 5 6. 14, Behm 82—96, Carr (s. zu 7 22), der covenant auch hier durchbringen will. **15** Originelle Formulierung des Zusammenhangs und des Gegensatzes zwischen alter und neuer διαθήκη: die neue δ. beseitigt die gegen die alte begangenen Sünden. Zu neuen Sünden darf es dann natürlich nicht mehr kommen vgl. 10 26. Das Heidentum ist hier völlig ignoriert, daher hieraus auf die Nationalität der Leser nicht zu schließen ist. Die Sündenvergebung ermöglicht die Zusicherung des Erbes an die Berufenen vgl. Eph 1 18 1 Petr 3 9. Ueber μεσίτης s. zu 8 6, zu ἀπολύτρωσις vgl. Rom 3 24 Eph 1 7 Col 1 14, zu der Wendung εἰς ἀ. τῶν . . . παραβάσεων vgl. Plato Rep. II 7 p. 365 A λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ τῶν ἀδικημάτων, Cratyl. 22 p. 405 B (s. zu 9 13), Philo de vita Mos. II 24 p. 138 (s. zu 10 3), de spec. leg. I 215 p. 244 (s. zu 10 3). Zu τῆς αἰωνίου κληρονομίας vgl. slav. Henoch 66 6 *Erben des endlosen Aeons*, Od. Sal. 33 10 *sie werden die neue unvergängliche Welt erwerben.* **16** f. Zum griechischen Testament vgl. Mitteis Wilcken II 1, 236—247 und II 2, 340—373, insbesondere die üblichen Einleitungsformeln z. B. Nr. 304 3. 4 ἐφ' ὃν μὲν περίειμι χρόνον ἔχειν μ[ε] τὴν τῶν ἰδίων ἐξου[σί]αν ὃ ἐὰν βούλωμαι ἐπιτελεῖν καὶ μεταδιατίθεσθαι καὶ ἀκυροῦν τ[ὴν διαθήκην] ταύτην, ὃ δ' ἂν ἐπιτελέσω κύριον ὑπάρχειν. ἐὰν δ' ἐπὶ τῇδε τῇ διαθήκῃ τελευτήσω, κληρονόμους ἀπολείπ[ω τ]οὺς υἱούς μου, s. auch Baba Bathra 8 6 f. 136. **16** Der διαθέμενος ist Christus selbst, da Gott nicht stirbt. Christus vereinigt also zwei Funktionen (Testator und Bürge oder Mittler 15) — ein Zeichen, daß verschiedene Anschauungen hier zusammenlaufen. **17** ἐπεί mit μή wie Clem. Hom. IX 14 XVIII 6; für ποτέ S^{c}AD^{c} usw. steht S*D* τότε, wohl Korrektur. **18—22** Den 16 f. genannten Bedingungen eines gültigen Testaments hat auch die mosaische διαθήκη entsprochen, wie denn bei jeder ἄφεσις die Blutdarbietung unerläßlich ist. Der Vf. kann von der Bedeutung „Testament" zu der Ex 24 unumgänglichen Bedeutung „Bund" oder „Stiftung" überleiten, weil auch der Bund nur durch Blutvergießen, also durch ein Sterben zustande kommt, nur daß hier

nung) nicht ohne Blut eingeweiht worden. Denn nachdem die ganze 19
Verfügung nach dem Gesetz von Mose dem ganzen Volke mitgeteilt
worden war, nahm er das Blut der Kälber und der Böcke sowie das
Wasser, den roten Wollfaden und einen Ysop, und besprengte das
Buch selbst und das ganze Volk, mit den Worten »das ist das Blut der 20
»Ordnung, die Gott für euch verfügt hat«. Aber auch das Zelt und 21
die gesamten Kultgeräte besprengte er ebenso mit dem Blut, und so 22
wird beinahe alles mit Blut gereinigt nach dem Gesetz und ohne Blut-

nicht der Urheber der διαθήκη, sondern ein Tier den Tod erleidet. **18** Zu ἡ πρώτη vgl. 8 13; zu ἐγκαινίζειν einweihen (vgl. τὰ ἐγκαίνια Joh 10 22) paßt nur διαθήκη = Bund, da ein Testament nicht eingeweiht wird. Zur Verwendung des Blutes bei der Bundesschließung vgl. außer Ex 24 6–8 noch Jubil 6 2. 14. **19** Der Vorgang wird Ex 24 3 ff. erzählt; Wasser, Ysop (s. zu Joh 19 29) und die scharlachrote Wolle sind aus Num 19 6 Lev 14 5 f. eingetragen vgl. Barn 8. τὸ βιβλίον (sc. τῆς διαθήκης Ex 24 7) ist für den Vf. die Thorah. **20** = LXX Ex 24 8 ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς δ. ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς. Durch ἐνετείλατο ist der autoritative Charakter der διαθήκη stärker betont als durch διέθετο. **21** Die Besprengung des ganzen Kultapparats wird Ex 24 nicht berichtet, wohl aber Joseph. Ant. III 8 6 § 206. Verwandt ist die griechische Sitte des αἱμάσσειν τοὺς βωμούς Pollux I 27 vgl. Stengel Opferblut und Opfergerste Hermes 41, 232 = Opferbräuche der Griechen 1910, 19. **22** αἱματεκχυσία nur noch in der von Hebr wohl abhängigen kirchlichen Gräzität nachgewiesen (s. zu 2 2), ist Zusammenziehung von ἔκχυσις αἵματος III Reg 18 28 Sir 27 15 vgl. Hebr 11 28; das Fehlen des Wortes in der nichtkirchlichen Literatur wird Zufall sein.

Die Sühnkraft des Blutes. 1. Die Anschauung, daß das Blut imstande sei die Gemeinschaft zwischen der Gottheit und ihren Verehrern zu stärken oder wiederherzustellen, ist ein Fundamentalsatz antiker, insbesondere jüdischer und urchristlicher Religion. Sie ist vor allem altsemitisch vgl. Smith-Stübe Die Religion der Semiten 261 ff. Aber auch bei den Griechen war sie verbreitet, wenn auch in beschränkterem Maße. Am bekanntesten ist das Blutopfer, das als apotropäisches Mittel, zu Sühn- und Reinigungszwecken den chthonischen Gottheiten und den abgeschiedenen Seelen dargebracht ward vgl. Eustathius in Od. χ 494 p. 797 ὅτι δὲ καὶ δι' αἵματος ἦν κάθαρσις, αἱ ἱστορίαι δηλοῦσιν, ὁποία καὶ ἡ τῶν φονέων, οἳ αἵματι νιπτόμενοι καθάρσιον εἶχον αὐτό, Plato Cratyl. 22 p. 405 B s. zu 9 13. Natürlich lehnten die aufgeklärten Kreise auch die Kathartik ab vgl. Heraclit fr. 5 Diels καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο. Bernays Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit, Stengel s. zu 9 21, ERohde Psyche passim, Kroll in Religion in Geschichte u. Gegenwart II 1676 f. 2. Die umfassendste Ausprägung hat der Blutglaube im jüdischen Kultus erfahren, und von hier aus erklärt sich die christliche Bluttheologie. Fast wörtlich begegnet der Satz des Hebr an mehreren Stellen des Talmud, z. B. Joma 5 1 Menachoth 93 b אין כפרה אלא בדם. In allen Erzählungen und Gesetzen, die von Tieropfern handeln, findet er seine Bestätigung vgl. besonders Lev 17 11. Durch Noa ist nach jüdischer Ueberlieferung das Blutopfer eingeführt worden vgl. Jubil 6 2 *und er sühnte die Erde und nahm einen Ziegenbock und sühnte mit seinem Blute alle Sünde der Erde,* 14 *und für dies Gesetz gibt es kein Ende der Tage, sondern es [gilt] für ewig, und sie sollen es bewahren auf ihre Nachkommen, daß sie für euch mit Blute vor dem Altar sühnen; an jedem Tage, und [zwar] zur Morgen- und Abendstunde sollen sie für euch immer vor Gott Vergebung suchen, damit sie es bewahren und nicht ausgerottet werden.* Diese täglich vorgenommenen Opfer geben dem Blutopfer beherrschende Stellung im jüdischen Kult, ganz zu schweigen

vom Ritus des Versöhnungstages s. besonders Joma VIII 8 p. 85b = Fiebig Mischnatraktate 1, 29. 31 f., Stade-Bertholet Bibl. Theol. des AT II 32 ff. Nichtblutige Opfer, auf die das σχεδόν Rücksicht nimmt, finden sich nur Lev 5 11—13 15 5 ff. 16 28 Num 19 19. Wie die Darbringung von Tierblut auch Ersatz für Menschenopfer sein konnte vgl. Gen 22 12 f. Ex 13 13 Num 18 15 f. 3 13 8 17, so ward später auch schon im Judentum das Blut der Märtyrer als wirksamstes Sühnmittel angesehen s. IV Macc 6 29 καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα, 17 22 διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσεν. 3. Während nun beim Tod der jüdischen Märtyrer der Makkabäerzeit das Hinströmen des Blutes ein Hauptmoment der Passion war vgl. IV Macc 6 6 κατερρεῖτο τῷ αἵματι 9 20 10 8, ist in der synoptischen Ueberlieferung von der Kreuzigung Jesu davon keine Rede (anders Joh 19 34 20 25 . 27 Col 1 20 Barn 12 1). Doch mag sonst die Kreuzigung oft ein blutiges Schauspiel geboten haben vgl. Joseph. Ant. XIX 1 13 § 94 (bei Beschreibung einer Kreuzigungsdarstellung durch einen Mimus) αἱμά τε ἦν τεχνητὸν πολὺ καὶ περὶ τὸν σταυρωθέντα ἐκκεχυμένον. Auf jeden Fall ist bei der religiösen Betrachtung des Blutes Christi weniger persönliche Anschauung und geschichtliche Ueberlieferung maßgebend gewesen als vielmehr die Opfer- und Sühnidee, die auf die Passion Jesu angewandt wurde. Das Blut bedeutet das Leben, das Christus für die Menschen dahingegeben hat, und damit die sühnende Gabe, die er dargebracht hat vgl. Lev 17 11. So wird denn im NT vom Blut Christi immer nur im Zusammenhang mit der Sühnwirkung seines Todes gesprochen. Wenn Christus beim Abendmahl sein Blut spendet Mc 14 24 Par., so ist die Handlung als Gegenstück zu der Zeremonie des Moses bei der Stiftung des alten Bundes gedacht Ex 24 6—8 s. Hebr 9 18—21 vgl. I Cor 10 16. Nach Rom 3 25 (s. z. St.) hat Gott mit dem Blute Christi ein Sühnmahl aufgerichtet, so daß wir durch dies Blut die Rechtfertigung empfangen konnten Rom 5 9. Durch sein Kreuzesblut hat Christus die große kosmische Versöhnung und den Weltfrieden gestiftet Col 1 20, wir haben die Erlösung, die Sündenvergebung durch sein Blut Eph 1 7 Apoc 1 5, vgl. auch Eph 2 13 Act 20 28 Apoc 5 9. Dieses Blut ist mit dem eines fehlerlosen Lammes zu vergleichen I Petr 1 19, wie es zum Opfer erforderlich war, mit ihm sind die Auserwählten besprengt I Petr 1 2, wie die Israeliten mit Tierblut bei der Bundesstiftung von Moses besprengt wurden Ex 24 6—8, es hat wie jenes reinigende Kraft I Joh 1 7 (s. z. St.), in ihm waschen die Gläubigen ihre Kleider Apoc 7 14. 4. Wie die Idee des Blutes Christi ihre ganze Kraft aus dem Opferglauben zieht, ist vollends an Hebr zu sehen. Der Grundsatz 9 22, der für die Leistung Christi bestimmend gewesen ist, ist von der alttestamentlichen Kultgesetzgebung abgenommen. Die Blutzeremonie, die Moses bei seiner Stiftung vollzog 9 18—21, ist als Schattenbild der blutigen Bundesstiftung Christi anzusehen 10 29 12 24 13 20, die Blutzeremonie, die der Hohepriester am Versöhnungstage zu verrichten hat, ist von Christus urbildlich ausgewirkt worden 9 25 10 19 13 11 f. Ausdrücklich wird das Blut des Messias als wirksameres Objekt derselben Gattung dem Blut der Böcke und Stiere entgegengesetzt 9 13 f. 10 4. Aber in Hebr wird doch nur breit auseinandergesetzt, was überall Grundlage und Voraussetzung der neutestamentlichen Bluttheologie ist und auch die späteren Formulierungen hervorgebracht hat vgl. I Clem 7 4 12 7 21 6 Barn 5 1 Ignat. ad Eph. 1 1 ad Philad. inscr. 4 1, ad Smyrn. 1 1 6 1 12 2 ad Rom. 7 3 Trall. 8 1 Ass. Bar. 4. So ist die Lehre von der Sühnkraft des Blutes Christi, eine Fundamentallehre der urchristlichen Religion, aufgebaut auf der alttestamentlich-jüdischen Anschauung von der Notwendigkeit blutiger Opfer und dem spätjüdischen Glauben an die Heilkraft des Märtyrerblutes. Es war in einer Gemeinde, der das AT, also auch die Opfergesetzgebung, als göttlichen Ursprungs galt, fast selbstverständlich, daß der Tod des Messias im Lichte des überlieferten Opferwesens ausgedeutet wurde. Und diese Lehre mit all ihren Voraussetzungen und Folgerungen war für gläubige

vergießen gibt's keine Vergebung. Es gehört sich also, daß die Nach- 23
bilder der im Himmel (befindlichen Dinge) so gereinigt werden, die
himmlischen Dinge selbst aber durch höhere Opfer als diese. Denn 24
nicht in ein mit der Hand gemachtes Heiligtum ist Christus eingegangen,
(das doch nur) Gegenbild des wahren (Heiligtums) ist, sondern in den
Himmel selbst, um jetzt vor Gottes Angesicht für uns zu erscheinen,

Juden wie Griechen der Antike das Klarste und Sicherste von der Welt. 5. Ob auch im Judentum eine Kritik der Blutzeremonien rege geworden ist, kann leider nicht mit Sicherheit festgestellt werden s. Exk. zu 10 18 a. E. Gewiß ist, daß schon das Judentum ein religiöses Verhältnis kennt, das ohne Blutergießen zustandekommt, das seinen Glauben an die göttliche Vergebung nicht auf Opfer, sondern auf Gottes gnädiges Wesen und seine Verheißungen im Worte gründet Ps 129. 50 24 11 31 1 ff. 85 5 102 3 Micha 6 6—8 7 18—20 Or. Manasse 6—14 Sir 18 11 Test. Zab 9 7 ἐλεήσει ὑμᾶς ὅτι ἐλεήμων ἐστὶ καὶ εὔσπλαγχνος καὶ μὴ λογιζόμενος κακίαν τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων διότι σάρξ εἰσιν, IV Esr Vis. III 18 5 f. (7 138 f.) 23 13 f. (8 31 f.), Philo de spec. leg. II 196 p. 296 σπουδάζουσι τὸν θεὸν ἐξευμενίζεσθαι παραίτησιν ἁμαρτημάτων ἑκουσίων τε καὶ ἀκουσίων αἰτούμενοι καὶ χρηστὰ ἐλπίζοντες, οὐ δι' ἑαυτοὺς ἀλλὰ διὰ τὴν ἵλεω φύσιν τοῦ συγγνώμην πρὸ κολάσεως ὁρίζοντος vgl. Stade-Bertholet Bibl. Theol. des AT II 253. 365, Bousset Religion des Judentums ^{2}440—442. Diese das Opfer ignorierende Frömmigkeit ist auch ein Grundzug des Evangeliums Jesu Mt 6 12 = Lc 11 4 Mt 18 23—35 Lc 15, und er ist in der Ueberlieferung sicherer bezeugt als der auf Jesu Tod angewandte Opfergedanke (s. zu Mc 10 45). Von hier aus gewürdigt, kann der Satz χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις nur als Rückfall ins jüdische Priester- und Rabbinentum beurteilt werden. Auch der Vf. des Hebr war einmal nahe daran, ihn zu entwerten und sich von ihm loszusagen 10 4—9 vgl. auch 11 6. Aber wie er die alttestamentl. Blutopfer nur verwirft, um die christliche Bluttheologie desto mehr zur Geltung zu bringen 10 9—18, so ist überhaupt nicht zu leugnen, daß die Uebernahme des antiken Gedankens von der Sühnkraft des Blutes in die christliche Heilsverkündigung für die Kirche unumgänglich war. Sie hätte den Glauben an die Inspiration auch des Gesetzes aufgeben und die prophetische Opferkritik in ihrer ganzen ursprünglichen Schärfe verstehen und aufnehmen, dazu einen reicheren Schatz lebendiger Gotteserfahrung besitzen und dauernd sich erhalten müssen, wenn sie dem Opfergedanken ganz hätte den Abschied geben wollen. Aber ob sie dann ihre Aufgabe, in der antiken Welt die Massen zu gewinnen, erfüllt hätte, ist sehr zu bezweifeln. Der Grundsatz Hebr 9 22 entsprach zu sehr antikem Volksempfinden. Fiebig Jesu Blut ein Geheimnis? (Lebensfragen 14). Schmitz s. Exk. zu 10 18, dazu Fiebig Das kultische Opfer im NT in Zeitschr. f. wiss. Theol. 53 (1911) 253—275.

23—28 Da die alttestamentlichen Ordnungen nur Abbilder der himmlischen sind, Christus aber diesen folgte, so hat er bei seinem Erscheinen eine einmalige endgültige Sühnung bewirkt. **23** Nur für die irdischen Nachahmungen galten die Mittel, wie sie 19—22 besprochen wurden; die himmlischen Verhältnisse sind durch viel wertvollere Opfer zu ordnen. Zu den Gegensätzen ὑποδείγματα-ἐπουράνια, χειροποίητα-ἀληθινά 21 vgl. Philo de Jos. 147 p. 62 ὅσῳ τε διαφέρουσιν οἱ παρ' ἡμῖν ἐγρηγορότες τῶν κοιμωμένων, τοσούτῳ καὶ ἐν ἅπαντι τῷ κόσμῳ τὰ οὐράνια τῶν ἐπιγείων κτλ. **24** Erläuterung von 8 1 f. 9 11 f. Erster Gesichtspunkt für den höheren Wert der Leistung Christi: er gelangte bis in den Himmel. γάρ begründet die Nennung der ἐπουράνια 23. ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν I Petr 3 21. Wieder wird deutlich, wie für den Vf. erst der Eintritt Christi in den Himmel das Heilswerk vollendet s. Exk. zu 8 2. νῦν bezeichnet entweder den Moment der Himmelfahrt, der im Vergleich zu der

25 auch (ging er) nicht, um sich wiederholt darzubringen, wie der Hohe-
26 priester ins Heilige jedes Jahr eintritt mit fremdem Blute, da er (sonst) wiederholt hätte leiden müssen seit Schöpfung der Welt: vielmehr ist er einmal beim Abschluß der Zeiten zur Beseitigung der Sünde durch
27 sein Opfer offenbart worden. Und wie den Menschen verhängt ist,
28 einmal zu sterben, dann aber das Gericht, so wird auch Christus, einmal dargebracht zur Darbringung der Sünden vieler, zum zweiten Male ohne (Abzielung auf) die Sünde denen erscheinen, die auf ihn zu (ihrem) Heile warten.

---

langen Periode des AT für den Vf. noch Gegenwart ist, oder die Zwischenzeit zwischen Himmelfahrt und Parusie, in der der Herr dauernd der Fürsprecher seiner Gemeinde ist. **25** Zweiter Gesichtspunkt: die Leistung bedarf keiner Wiederholung. ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ deutet an, warum im AT die Wiederholung nötig war 12. **26** Der Wegfall dieser Eigenart der Leistung Christi würde eine andere Entwicklung der Heilsgeschichte zur Folge haben: nicht eine einzige Erscheinung und durch sie der Abschluß der Weltgeschichte vgl. Hermas Sim. IX 12 3, sondern wiederholtes Erscheinen und Sterben zur Sühnung der inzwischen neu begangenen Vergehungen, und damit ein endloser Ablauf von Perioden, vgl. dagegen auch 10 26. Ueber συντέλεια τῶν αἰώνων s. zu I Cor 10 11 und zu I Petr 1 20 und vgl. das rabbinische בְּסוֹף הַיָּמִים. Daß der Messias εἰς ἀθέτησιν τῆς ἁμαρτίας auf Erden erscheine, ist jüdischer Glaube Test. Levi 18 9 Ps Sal 17 36. 41. Daß er diese Beseitigung durch eine Selbstopferung vollzogen habe statt durch Kampf, Wunder oder Lehre, ist ein unjüdischer Glaubenssatz der christlichen Theologie, der im Hebr durch die Lehre von der Himmelfahrt Christi und von der zweiten Parusie auch für jüdische Leser gerechtfertigt wird. εἰς ἀθέτησιν ist eine juristische Formel, das Gegenstück zu εἰς βεβαίωσιν 6 16 s. Deißmann Neue Bibelstud. 55f. **27** Die Geschichte der Erscheinung Christi hat ihr Beispiel an dem künftigen Geschick jedes Menschen. Die Formulierung läßt an ein individuelles Gericht unmittelbar nach dem Tode denken vgl. Plato Gorg. 79 p. 523 A ἦν οὖν νόμος ὅδε περὶ ἀνθρώπων ἐπὶ Κρόνου καὶ ἀεὶ καὶ νῦν ἔτι ἐστὶν ἐν θεοῖς, τῶν ἀνθρώπων τὸν μὲν δικαίως τὸν βίον διελθόντα καὶ ὁσίως, ἐπειδὰν τελευτήσῃ, εἰς μακάρων νήσους ἀπιόντα οἰκεῖν ἐν πάσῃ εὐδαιμονίᾳ ἐκτὸς κακῶν, τὸν δὲ ἀδίκως καὶ ἀθέως, εἰς τὸ τῆς τίσεώς τε καὶ δίκης δεσμωτήριον, ὃ δὴ τάρταρον καλοῦσιν, ἰέναι, IV Esr Vis. III 8 8 (7 69) ***et si non essemus post mortem in iudicio venientes, melius fortassis nobis venisset,*** Clem. ad Jac. 10 (Clementina p. 9 Lagarde) ἐκ θεοῦ δικαίου τοῦ νῦν μόνου μακροθύμου καὶ ἀγαθοῦ ἐπὶ τῇ τοῦ βίου συντελείᾳ ὡρίσθη γενέσθαι κρίσις. Zu ἀπόκειται . . . ἅπαξ ἀποθανεῖν vgl. noch Longin. de sublim. IX 7 ἡμῖν μὲν δυσδαιμονοῦσιν ἀπόκειται λιμὴν κακῶν ὁ θάνατος, Sap 2 5, Aeschyl. Eumen. 647 f. ἀνδρὸς . . . ἅπαξ θανόντος οὔτις ἔστ' ἀνάστασις. **28** Allerdings kennt der christliche Glaube noch eine zweite Erscheinung Christi; aber diese gleicht nicht der ersten: die erste allein ist hohenpriesterlicher Art (Anspielung an Js 53 12 wie I Petr 2 24, πολλῶν wie 2 10 Mc 10 45), die zweite hat nichts mit der Sünde und ihrer Sühnung zu schaffen, sondern gilt denen, die sich das Werk der ersten Erscheinung zu eigen gemacht haben; denn Christen sind Entsündigte, die auf die zweite Erscheinung ihres Hohenpriesters warten, der sie in das Heil einführt vgl. Gen 49 18 τὴν σωτηρίαν περιμένων κυρίου. διὰ πίστεως, das AP u. a. zufügen, drückt einen paulinischen, dem Vf. des Hebr fernliegenden Gedanken aus. Zum Satzbau von 27 f. vgl. I Cor 12 12.

Stellung des Hebr zur Eschatologie: Die eschatologische Bedingtheit der urchristlichen Geschichtsanschauung, Gegenwartsbetrachtung und Zukunftserwartung bezeugt auch Hebr (vgl. Windisch Zeitschr. f. wiss. Theol. 54 (1912) 315—329). Wie es gleich eingangs heißt, hat Gott im Sohne *„am Ende der Zeiten"* gesprochen 1 2; *„bei der Vollendung der Zeiten"* ist er zur Vernichtung der Sünde offenbart worden 9 26. Damit ist die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi als die solenne, die Aeonenwende herbeiführende Offenbarung des Messias bezeichnet. Durch sein Werk hat der Messias die ewige Erlösung festgelegt 9 12 und nach seiner Vollendung im Himmel sich zur Rechten Gottes niedergesetzt 1 3 8 1 12 2, „jetzt" ist er vor Gott erschienen, um für uns einzutreten 9 24. Dementsprechend redet der Vf. 6 4 f. und 12 22—24, als hätten die Christen das messianische Heil schon gewonnen. Sie besitzen bereits die himmlischen Gaben und die Kräfte des kommenden Aeon; überall wo Christen sind, ist also der kommende Aeon Gegenwart geworden. Sie sind sogar schon in die himmlische Welt und in den Kreis der himmlischen Wesen eingetreten 12 22—24, die gegenwärtige Christengemeinde ist die Generation, die die Vollendung des verheißenen Heils erlebt hat 11 40. Der Vf hat also teil an dem urchristlichen Enthusiasmus, der das Vergangene und Erlebte als Anbruch des messianischen Aeon deutete (vgl. die klassische Formulierung II Cor 5 17) — aber ebenso an der gleichfalls durchs ganze Urchristentum sich hindurchziehenden Stimmung, die die jüngste Vergangenheit und die Gegenwart nur als Vorbereitung der noch bevorstehenden eigentlichen Heilseröffnung faßt vgl. Rom 13 11. Das Werk des Messias ist noch längst nicht abgeschlossen, auch jetzt ist ihm noch nicht alles unterworfen 2 8. Die σωτηρία ist bisher nur verkündet (also noch nicht eingetroffen); man kann sie noch verfehlen 2 3 4 2; die ganze Verheißung steht noch aus 4 1 6 12 9 15 10 36. Zwar ist bereits die neue διαθήκη geschlossen, die die frühere beseitigt hat 8 13, aber diese διαθήκη ist zunächst nur das Vermächtnis eines Erbes 9 15, was sie bietet, sind nur Verheißungen, freilich inhaltreichere, als sie die alte Stiftung enthielt 8 6. So ist das Christentum in Wahrheit noch gar nicht Heilsgenuß, sondern Hoffnung, was bisher geschehen ist, diente nur dazu, diese Hoffnung den Gläubigen (objektiv) zu schaffen und (subjektiv) ganz sicher zu stellen, und Bedingung für den künftigen Anteil am Heil ist die Festhaltung dieser Hoffnung und das Aushalten bis zum Ende 3 6. 14 6 11. 18 7 19 10 23. 35. Auch Hebr setzt also eine Lehre von den noch immer künftigen letzten Dingen voraus. Es gehört dahin u. a. die (zweite) Erscheinung Christi 9 28, die Auferstehung von den Toten 6 2 11 35, das allgemeine Gericht, das den unbekehrten Sündern furchtbare, ewige Pein 6 2 9 27 10 27 13 4, den Gläubigen und Gerechten erfreuliche Vergeltung 10 35 11 6. 26 und Rettung bringt 9 28, die Vernichtung oder Umwandlung der sinnlichen Welt (Himmel und Erde) 12 26—28, die Einführung der Gläubigen in die verheißene ewige Ruhe 4 3. 6. 11, in das unzerstörbare Reich 12 28 und die herrliche jenseitige Gottesstadt, die Gott selbst gebaut hat 11 10. 13—16 12 22 13 14, und endlich das Schauen Gottes 12 14. Das Ganze faßt sich zusammen in dem Kommen des „Tages" und diesen Tag glaubt auch Hebr nahe 10 25, wohl um so mehr, als ja seit der ersten Verkündigung und Bekehrung einige Zeit verflossen ist vgl. 5 12 10 32 und dazu Rom 13 11 f. So ist auch in Hebr die das ganze Urchristentum charakterisierende Verdoppelung der Heilsbegründung und Heilsoffenbarung nachzuweisen; in dem ἐκ δευτέρου 9 28 ist sie zum ersten Male ausdrücklich markiert vgl. die δύο παρουσίαι bei Justin Apol. I 52, Dialog. 110 p. 336 D. Doch ist zu betonen, daß auch Hebr die Frist zwischen der ersten und zweiten Offenbarung nicht sehr groß denkt: wir haben das Evangelium noch von den Ohrenzeugen des Herrn empfangen 2 3, wir sind die Generation, auf die alle früheren haben warten müssen 11 40, und jetzt ist der Tag nahe 10 25, nur kurze Zeit noch zögert der, der da kommen soll 10 37. Die ganze Betrachtung lehrt, daß in Hebr keineswegs die Eschatologie spiritualistisch aufgelöst ist, wie bei Philo; nur

1 Da nämlich das Gesetz nur den Schatten der künftigen Güter
(aufzuweisen) hat, nicht die Gestalt der Dinge selbst, so kann es mit
den gleichen Opfern, die sie jährlich darbringen, niemals gänzlich die
2 Herantretenden vollenden; denn hätte sonst ihre Darbringung nicht
aufgehört, weil die Dienenden einmal (durch sie) gereinigt kein Sün-
3 denbewußtsein mehr besaßen? Vielmehr (wird) dabei jedes Jahr (ge-

eine gewisse Vergeistigung der Zukunftshoffnung liegt vor, sofern an Stelle sinnlicher Anschauung übersinnliche Vorstellung getreten ist: nicht die Erde, nicht das irdische Palästina, sondern das Jenseits, die göttliche Welt der Urbilder ist die Heimat der Frommen und der Schauplatz des künftigen Lebens.

10:1-18

X 1—18 Sechste Hauptgedankenreihe: Das einmalige wirksame Opfer Christi hat die nutzlosen Häufungen von Tieropfern zum Stillstand gebracht. **1—4** Der alte Kult, der nur den Schatten der Urerscheinung darstellte, verfehlte sein Ziel, weil er sich immer wiederholen mußte, und weil Tierblut überhaupt nichts nützt. **1** Ueber σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν vgl. Philo de poster. Caini 112 p. 246 Σέλλα τοίνυν ἑρμηνεύεται σκιά, τῶν περὶ σῶμα καὶ ἐκτὸς ἀγαθῶν, ἃ τῷ ὄντι σκιᾶς οὐδὲν διαφέρει, σύμβολον und s. zu 8 5 und zu Col 2 17. Der äußerliche Kult war ein Schatten der vorhandenen und noch zu offenbarenden Dinge vgl. 9 11 S u. a. und Clem. Hom. VIII 23 IX 8 τῶν εἰσαεὶ ἐσομένων ἀγαθῶν. εἰκών hier nicht Abbild (so Plotin Enneaden VI 6 6), sondern die wahre Gestalt vgl. Plato Cratyl. p. 306 e Galen. de dignosc. puls. I 1 p. 104, 52. Seltsam ist die Stellung von κατ' ἐνιαυτόν, es müßte vor oder hinter προσφέρουσιν stehen; vielleicht ist es zur stärkeren Betonung vorgeschoben. Zu dem Plural προσφέρουσιν (nach SAC u. a. auch δύνανται) vgl. Moulton Einl. 87 und Wellhausen Einl. in die drei ersten Evangelien ² 18. Die προσερχόμενοι sind ebenso wie die λατρεύοντες 2 genau genommen die Priester; aber da diese die Laien vertreten und deren Opfer besorgen, umschließen die Aussagen alle Glieder der jüdischen Gemeinde. **2** Die Wiederholung des Opfers war ein Zeichen, daß seine Reinigung niemals endgültig war. Also hat die Einmaligkeit des Opfers Christi darin ihren Grund, daß es radikal mit der Sünde und dem üblen Gewissen aufräumt. Freilich übersieht der Vf. hier, daß an der Wiederholung der Opfer nicht eigentlich deren Unzulänglichkeit, sondern die unausrottbare Sündhaftigkeit der Menschen schuld war; nach 2 6 reicht auch das Opfer Christi für bewußte Sünden nach der Heilsaneignung nicht aus. Zu συνείδησιν ἁμαρτιῶν vgl. Philo quod. det. pot. ins. sol. 146 p. 219 ἱκετεύωμεν οὖν τὸν θεὸν οἱ συνειδήσει τῶν οἰκείων ἀδικημάτων ἐλεγχόμενοι, κολάσαι μᾶλλον ἡμᾶς ἢ παρεῖναι, Aristeas 243. 260. **3** Eine vielleicht von Num 5 15 LXX ausgehende, schlimme Bewertung des Versöhnungstages wie jedes Bußtages (vgl. III Reg. 17 18), die den Sinn der Feier völlig verkehrt vgl. Jubil 34 19 *und dieser Tag ist angeordnet, daß sie an ihm über ihre Sünde und über alle ihre Vergehen und über alle ihre Verirrungen betrübt seien, auf daß sie sich an diesem Tage reinigen einmal des Jahres*, auch Philo, der de vita Mos. II 24 p. 138 feststellt καθαραῖς ὅπως διανοίαις . . . ἑορτάζωσιν ἱλασκόμενοι τὸν πατέρα τοῦ παντὸς αἰσίοις εὐχαῖς, δι' ὧν ἀμνηστίαν μὲν παλαιῶν ἁμαρτημάτων, κτῆσιν δὲ καὶ ἀπόλαυσιν νέων ἀγαθῶν (vgl. 10 1) εἰώθασιν αἰτεῖσθαι, ja de spec. leg. I 215 p. 244 ausdrücklich die in Hebr vorgetragene Meinung bekämpft εὔηθες γὰρ τὰς θυσίας ὑπόμνησιν ἁμαρτημάτων ἀλλὰ μὴ λήθην αὐτῶν κατασκευάζειν, vgl. auch 242 p. 248 οὐ γὰρ ἂν τοὺς προσπόλους αὐτοῦ καὶ θεράποντας ἐπὶ μετουσίαν τῆς τοιαύτης τραπέζης ἐκάλεσεν, εἰ μὴ παντελὴς ἐγεγένητο ἀμνηστία, und nur de vita Mos. II 107 p. 151 für den Fall, daß der προσφέρων ein ἀγνώμων oder ἄδικος ist, erklärt: καὶ

rade) die Erinnerung an die Sünden (geschaffen). Unmöglich kann ja 4
doch (das) Blut von Stieren und Böcken (die) Sünden wegnehmen. Des- 5
halb sagt er bei seinem Eintritt in die Welt: »Opfer und Darbringung
»hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir bereitet; Ganz- 6
»opfer und Sündopfer hast du nicht gebilligt. Da sprach ich: siehe ich 7
»komme — in der Buchrolle steht von mir geschrieben — zu tun, o
»Gott, deinen Willen«. Indem er weiter oben sagt »Opfer und Dar- 8
»bringungen und Ganzopfer und Sündopfer hast du nicht gewollt noch
»gebilligt«, die (doch) nach dem Gesetz dargebracht werden, hat er als- 9
dann erklärt »siehe ich komme, zu tun deinen Willen«. Er hebt
das erste auf, um das zweite festzustellen, den Willen (Gottes), in dem 10
wir durch die Darbringung des Leibes Jesu Christi ein für alle Mal
geheiligt sind. Und jeder Priester steht täglich in seinem Dienst und 11
bringt wiederholt dieselben Opfer dar, die doch niemals (die) Sünden

γὰρ ὁπότε γίνεσθαι δοκοῦσιν (sc. θυσίαι, ἱερουργίαι, εὐχαί), οὐ λύσιν ἁμαρτημάτων ἀλλ' ὑπόμνησιν ἐργάζονται, de plant 108 p. 345. **4** Ein radikaler, aufklärerischer Gedanke, eigentlich auch eine Verurteilung von 9 22, der aber nur hier aufblitzt; die Konsequenzen vermag der Vf. nicht zu ziehen, da ihm dies Tieropfertum symbolischen Wert hat. Die typologische Thoraauslegung behütet ihn vor prophetisch-gnostischer Beurteilung des alttestamentlichen Opferwesens s. Exk. zu 18 und zu 9 22 a. E. **5—7** Die radikale Ansicht über den Unwert der Tieropfer findet in einem Ausspruch Christi ihre Bestätigung; freilich zitiert der Vf. kein die Opfer auflösendes Wort des geschichtlichen Jesus, wie es etwa im Ebionitenevangelium überliefert stand vgl. Klostermann Kl. Texte 8 p. 10 ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή, sondern eine im AT fixierte vorchristliche Aeußerung des Herrn Ps 39 7—9. Ps 39 nach Hebr kein Psalm Davids, sondern eine Rede Christi vor Gott, gehalten bei seiner Menschwerdung (wegen 7). Hebr setzt 6 εὐδόκησας für ἤτησας LXX (= לֹא שָׁאַלְתָּ) und streicht ἐβουλήθην a. E. Das zur Menschwerdung Christi vorzüglich passende σῶμα (statt אָזְנַיִם) hat schon LXX. Die starken Ausdrücke der Verwerfung und Geringschätzung stimmen freilich nicht zu 9 8. περὶ ἁμαρτίας in LXX geläufige Uebersetzung für Sündopfer. Christus kommt, um den wirklichen Willen Gottes zu tun und dadurch bekannt zu machen. Zu εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον vgl. Joh 1 9 3 19 6 14 9 39 11 27 12 46 16 28 18 37. **8—10** Auslegung von Ps 39 7—9; die Stelle lehrt, daß allein das Opfer des Leibes Christi Gottes Willen entsprach und zur Heiligung führt. **8 9**a Umständliche Wiederholung, wobei nur die wichtige Bemerkung eingeschoben wird, daß die von Christus und auch von Gott verworfenen Tieropfer doch gesetzmäßig sind vgl. 9 19. ἀνώτερον (Lc 14 10) wie ἐπάνω Philo leg. all. I 21 p. 47. Das Christuswort bedeutet Aufhebung des Gesetzes vgl. Barn 2 6 s. zu 7 12. So lehrt die Inspirationstheorie, die Auflösung der Kultordnungen durch Christus zu beweisen, ohne daß es der Erinnerung an Worte des geschichtlichen Jesus bedarf, der freilich nach Mt 5 23 f. die Beteiligung der Frommen am Opferkult durchaus anerkannt hat. **10** Gottes Wille war die Heiligung der Christen I Thess 4 3 durch die Selbstopferung Christi. Die Christusworte 5 f. bedeuten also nur Verwerfung der Tieropfer 4 9 23. Für σώματος liest D*E* αἵματος, eine Anpassung an die übliche Formulierung. **11—18** Erneute Gegenüberstellung der vergeblichen Wiederholungen im Gesetzeskult und der

12 beseitigen können; dieser dagegen hat ein einziges Opfer für (die) Sün-
den dargebracht und sich (dann) für immer zur Rechten Gottes nieder-
13 gesetzt, und wartet die übrige Zeit, »bis seine Feinde zum Schemel
14 »seiner Füße niedergelegt werden«. Denn durch eine einzige Darbrin-
15 gung hat er für immer die Geheiligten vollendet. (Das) bezeugt uns aber
16 auch der heilige Geist; denn nachdem er gesagt hat: »dies ist die
»Stiftung, die ich für sie errichten werde nach jenen Tagen, spricht
»der Herr: ich gebe meine Gesetze in ihre Herzen und will sie in ihren
17 »Geist einschreiben und ihrer Sünden und ihrer Ungesetzlichkeiten nie
18 »mehr gedenken«. Wo aber solche Vergebung, da (gibt's) nicht mehr
Darbringung für Sünde.

einmaligen erfolgreichen Opferung Christi, der die Erhöhung gefolgt ist und die die Erledigung der alten Sündopferweise gezeitigt hat. **11** Fast ironische Beschreibung des Priesterdienstes; auch hier denkt der Vf. nicht an die gegenwärtige Uebung in Jerusalem, sondern an die Vorschrift des Gesetzes s. zu 5 1. Wiederholung und Erfolglosigkeit bedingen sich gegenseitig 1—4. Zu περιελεῖν vgl. Soph 3 11. 15 I Paral 21 8. λειτουργεῖν in LXX sehr häufig, zumeist für עבד und שרת Pi., im NT nur noch Act 13 2 und Rom 15 27, mehrfach in I Clem und bei Hermas gebraucht, auch Did. 15 1. **12** f. Großartig dagegen ist, was Christus erlebte: statt ewiger Wiederholung der gleichen Dienste einmaliges Opfer und triumphierende Auffahrt in der Erwartung, daß das übrige Gott tun wird 1 13. Gewiß meint der Vf., daß diese Niederwerfung schon im Gange ist. οὗτος im Gegensatz zu πᾶς μὲν ἱερεύς, also wohl nicht Prädikationsstil (so Norden Agnostos Theos S. 273). **14** Zu τελειοῦν vgl. Exk. zu 5 9, zu ἁγιαζ. 2 11 und Moulton Einl. 206 f. Der Prozeß ist bei den einzelnen noch nicht vollendet. **15—17** Noch einmal wird Jer 38 (31) 33 herangezogen vgl. 8 8 ff., zum Beweis, daß wirklich durch die neue Stiftung Generalamnestie erlassen, also das Opferinstitut erledigt ist. Natürlich ist der Opfertod vom Vf. in den Text eingeschoben, denn dieser denkt die neue Stiftung als einen freien Erlaß Gottes. μαρτυρεῖ δὲ καί wie Xenoph. Mem. I 2 20 II 1 20 Philo leg. all. III 4 p. 88 vgl. auch de cher. 124 p. 161. Das Zitat ist wohl hier aus dem Gedächtnis gegeben: πρὸς αὐτούς statt τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ 8 10, ἐπὶ καρδίας αὐτῶν vorgestellt, ἐπὶ τὴν δ. 16 statt εἰς 8 10, 17 καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν zugefügt, μνησθήσομαι statt μνησθῶ 8 12. **18** Der Vf. spricht rein als Buchtheologe. Ob die Opfer gegenwärtig noch in Jerusalem gebracht werden oder ob die Römer bereits dem Opferkult den Boden entzogen haben, ist für seine Anschauung völlig bedeutungslos.

Die Opferanschauung des Hebr: 1. Da der Vf. an die Inspiration des AT glaubt, ist ihm auch die Opfergesetzgebung eine göttliche, vom heiligen Geist eingegebene Einrichtung. Trotzdem ist er der Ueberzeugung, daß sie jetzt durch das Opferwerk Christi überboten, abgelöst und entwertet ist, wie er eingehend nachweist s. Exk. zu 9 14. Die Unzulänglichkeit des mosaischen Opferwesens ist durch das hohepriesterliche Werk Christi eigentlich erst enthüllt worden: seine Diener waren sterbliche Menschen 7 23, sein Sühnmittel war Tierblut 9 13 10 4, seine Sühnstätte das sinnliche Heiligtum 9 1—10, seine Wirkung nach all dem äußerliche Reinigung 9 9 f. 13 10 11 und nicht Sündensühnung, sondern Sündenaufdeckung 10 2 f. Der ganze Mißerfolg ward durch die Häufung und Wiederholung der Opferhandlungen nicht beseitigt, sondern nur verschärft 10 1 f. Wie Paulus versteht es auch der Vf. des Hebr, seinen Radikalismus aus dem AT selbst zu rechtfertigen. Seine Belege sind diese: 1. Das ganze Opferinstitut ist von Gott selbst als unvollkommenes

Abbild des himmlischen Opferdienstes eingerichtet, das in Christus erfüllt ist; ausdrücklich steht ja von dem Kult geschrieben, daß es einem himmlischen Vorbild nachgebildet ward Ex 25 40 Hebr 8 5; so ist der ganzen Einrichtung ihre Unzulänglichkeit und die Notwendigkeit ihrer künftigen Aufhebung von vornherein aufgeprägt 9 8. 2. Mit dem Opferkultus war das levitische Priestertum auf Bestand und Untergang unlöslich verbunden. Aber wie die Schrift bezeugt (Gen 14 17—20), hat es schon vor Moses und Levi ein höheres Priestertum gegeben, in dessen Ordnung der Sohn Gottes durch ausdrückliche, wiederum in der Schrift verzeichnete Verfügung Gottes eingesetzt worden war (Ps 109 4). Auch damit war die Unzulänglichkeit des levitischen Opferinstituts und seine einstige Ablösung angesagt 7 1—19. 3. Mit der Einführung des mosaischen Opferkultus war eine Bundesstiftung verbunden, wie es sich gehört, durch Blut besiegelt (Ex 24 6—8) 9 18—22. Später aber hat der Herr einen neuen Bund angekündigt (Jer 38 [31] 31) und damit das einstige Ende jenes Bundes geweissagt 8 8—13. 4. Daß Gott an dem ganzen Opferwesen keinen Gefallen habe, ist ja von den Propheten und Psalmisten mehrfach ausgesprochen worden (vgl. Barn 2 5—10); aus diesen Zeugnissen wählt der Vf. Ps 39 7—9, woraus hervorgeht, daß das Gesetz nicht Ausdruck göttlichen Willens war, daß vielmehr erst Christus durch seine Erscheinung und durch sein Opfer den Willen Gottes offenbart hat 10 5—10. 5. Das Tieropfer ist für die gläubige Gemeinde erledigt. Welche Art von Opfer auch sie noch leisten kann, ist ebenfalls im AT gezeigt, die Opfergabe des lobpreisenden Gebets Ps 49 14. 23 vgl. Hebr 13 15. Von sich aus fügt der Vf. noch die Wohltätigkeit hinzu mit der Anmerkung, solche, d. i. nur solche Opfer erfreuen Gott 13 16. Die eben aufgezählten Belege sind von verschiedener Art; 1—3 rechnet mit der göttlichen Einrichtung des Opferwesens, 4 und 5 verwirft sie. Die widersprechende Beurteilung des Opfers im AT spiegelt sich also auch im Hebr wider. Der Vf. hat den Widerspruch nicht bemerkt; er achtet nur darauf, daß alle Stellen die er anführt, die gegenwärtige Erledigung der Opfer rechtfertigen. Wichtiger ist, daß er einen anderen Widerspruch nicht gesehen hat, den entschiedenen Protest, den das Gesetz selbst gegen seine Opferanschauung erhebt: 1. hat nicht erst das rabbinische Judentum (vgl. z. B. Jubil 6 14 s. Exk. zu 9 22 und zu Mt 5 18), sondern schon die Thorah selbst die ewige Gültigkeit seiner Bestimmungen statuiert (vgl. vor allem das ziemlich 30 mal im Pentateuch vorkommende νόμιμον αἰώνιον); 2. wird in der Thorah ganz unmißverständlich gelehrt, daß der Sühnapparat, namentlich das Opfer am Versöhnungstage, wirklich Sünden sühnt, also das Gewissen reinigt s. zu 9 13. (1) ist vom Vf. vermutlich übersehen worden, (2) dagegen ist ihm sonst wohl bekannt und zur Durchführung seiner Lehre vom hohenpriesterlichen Opfer unentbehrlich 5 1. 3 8 3 9 22 13 11. So zeigt sich auch hierin, daß die ganze Beweisführung widersprechende Voraussetzungen benutzt: entweder gilt das mosaische Opferwesen als unvollkommene, aber doch gottgewollte Einrichtung von zeitlicher Gültigkeit oder als wirkungslose, von Gott immer abgelehnte Erfindung der Menschen, und Christus hat entweder das vollkommene, dauernd wirksame oder das einzig gottgefällige und zum Ziele führende Opfer geleistet. Natürlich ist das aufgeklärte Urteil, das sich in 10 5—9 13 15 f. kundgibt, nur auf das Opferwesen des AT angewandt; seine konsequente Uebertragung auf die Lehre vom Heilswerk Christi oder seine Kombination mit 11 6 zur Festsetzung einer völlig opferfreien Frömmigkeit hat dem Vf. ganz fern gelegen. Hier bleibt die Grundvoraussetzung alles Opferwesens unerschüttert in Geltung, daß Vergebung und Zugang zu Gott allein durch blutige Opfer zu erreichen ist s. Exk. zu 9 22, und wenn auch der Kultus des Gesetzes seiner Geltung beraubt ist 7 19, so ist seine Grundidee, die allgemeine Notwendigkeit von Opfern 8 3, als Fundament für die neue Versöhnungslehre stehen geblieben. 2. Die Opferanschauung des Hebr ist sichtlich bestimmt durch die Lehre vom Heilswerk Christi und durch das AT. Vergleicht man sie mit den Opferanschauungen des Spät-

19 Da wir nun, Brüder, freudigen Mut haben für den Eingang ins
20 Heiligtum durch das Blut Jesu, den neuen und lebendigen Weg, den

judentums, so ergeben sich manigfache Anknüpfungspunkte. Soweit Hebr an die Notwendigkeit blutiger Opfer i. a. und die Wirksamkeit der alttest. Opfer im besonderen glaubt, stimmt er mit der gesamten orthodox-ritualistischen Richtung des Judentums überein (s. Exk. zu 9 22). Aber auch seine kritische Beurteilung der Tieropfer hat im Judentum seine Parallelen. Mehrfach wird der Opferkult gegen wirklich frommen Sinn ausgespielt Judith 16 16 Philo (de plant. 107 f. p. 345; de vita Mos. II 108 p. 151 ἡ γὰρ ἀληθὴς ἱερουργία τίς ἂν εἴη πλὴν ψυχῆς θεοφιλοῦς εὐσέβεια;), der überhaupt die geistige Reinigung und ihre Voraussetzung für das Gewinnen eines gnädigen Gottes dermaßen stark betont, daß man sich wundern muß, daß er nicht zur Verwerfung der nun eigentlich gleichgültigen Zeremonien vordringt und sich nur damit begnügt, das Opfern der Gottlosen für wertlos zu erklären s. auch zu 13 16. Direkte Verwerfung des alttestamentl. Rituals, besonders der Tieropfer, ist indes in nachprophetischer Zeit nicht sicher nachzuweisen. Ob die Essener Zweifel an der Wirksamkeit der Tieropfer hatten, wenn sie die Beteiligung für ihre Person ablehnten (Joseph. Ant. XVIII 1 5 § 19), ist nicht zu entscheiden. Im IV Sibyll 28—30 werden zwar die Altäre als εἰκαῖα λίθων ἀφιδρύματα κωφῶν αἵμασιν ἐμφύχων μεμιασμένα καὶ θυσίησιν τετραπόδων bezeichnet, aber ob der Vf. dieses Urteil auch auf den jüdischen Kultus bezog, ist nicht zu beweisen. Wenn es im slav. Henoch 45 3 f. heißt *„Begehrt der Herr Brot oder Lichter oder Schlachtopfer oder irgend welche andere Opfer? Das ist nichts. Sondern Gott begehrt ein reines Herz, und mit allem dem prüft er das Herz des Menschen,* so liegt doch der Verdacht nahe, daß hier eine Interpolation vorliegt, da 45 1 f. gerade Eifer für den Tempelkult empfohlen wird. Ebenso ist fraglich, ob die dem Philemon oder Menander zugeschriebenen Verse, die bei Ps.- Justin de monarchia 4 p. 106 = Clemens Alex. Strom. V 14,119 = Euseb. Praep. ev. XIII 13, 57—59 zitiert werden, und wo es heißt εἴ τις δὲ θυσίαν προσφέρων . . . ταύρων τι πλῆθος ἢ ἐρίφων ἢ νὴ Δία ἑτέρων τοιούτων ..... εὔνουν νομίζει τὸν θεὸν καθεστάναι, πεπλάνηται· ἐκεῖνος καὶ φρένας κούφας ἔχει· δεῖ γὰρ τὸν ἄνδρα χρήσιμον πεφυκέναι κτλ, jüdischen Ursprungs sind und sich auch auf den jüdischen Kult beziehen. Bei Josephus findet sich zwar Ant. VI 7 4 § 147—150 in der ausführlichen Paraphrase von I Reg 15 22 eine offene Ablehnung der Opfer im Sinne von Ps 39 7—9 = Hebr 10 5—7. 8 f. 13 15 f. und die Ausführlichkeit der Paraphrase zeigt, daß Josephus eine ihm selbst sympathische Gedankenrichtung verfolgt, aber im übrigen ist er doch von der Rechtmäßigkeit und Unentbehrlichkeit des Opferinstituts fest überzeugt und liefert in der Zwiespältigkeit seiner Aeußerungen eine Parallele zu der Haltung des Vf.s des Hebr. Zu beachten ist noch, daß die mannigfachen Sühnmittel, die neben dem Opfer im Judentum empfohlen wurden, wie Bekehrung, Almosen, Pietät, im Hebr nirgends berührt werden; höchstens in 13 16 klingt etwa Tob 4 10 12 9 nach, aber die Absicht der Wohltätigkeit ist doch nicht Sühnung von Sünden, sondern Freude für Gott. Nur die jüdische Idee vom stellvertretenden Leiden der Märtyrer IV Macc 6 29 17 22 (s. Exk. zu 9 22) läßt sich auch in Hebr wiederfinden, aber auch nur in Anwendung auf den Erzmärtyrer Jesus und in engster Verbindung mit der Opfervorstellung. So ist für Hebr Sündentilgung allein durch diese eine Selbstaufopferung zu erlangen, und wenn das Opfer Christi versagt, kennt Hebr keine Rettung mehr 10 26 f. Schmitz Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des NT 1910, besonders 133—189. 259—299.

X 19—39 Praktische Mahnungen, das soeben anschaulich beschriebene Heil festzuhalten, vor Erschlaffung oder gar bewußtem Fall sich zu hüten, und eingedenk der früheren Leistungen die Heilszuversicht zu behaupten. **19—25** Das Heil ist uns von unserem Hohenpriester bereitet: also herzu-

er uns geweiht hat, durch den Vorhang, das ist sein Fleisch, und einen 21
großen Priester über dem Hause Gottes, so laßt uns mit wahrhaftigem 22
Herzen in voller Glaubensgewißheit herantreten, die Herzen durch Besprengung gereinigt vom bösen Gewissen und den Leib gebadet in reinem Wasser; laßt uns das Bekenntnis der Hoffnung unbeugsam fest- 23
halten — denn treu ist der, der die Verheißung gab — und laßt uns 24
einander prüfen zur Anspornung in der Liebe und in guten Werken
und nicht unsere Versammlung versäumen, wie manche die Ge- 25

treten und festbleiben! Die ersten paränetischen Wendungen seit 6 11 f. **19 20** Durch seinen hohenpriesterlichen Gang hat uns Christus einen Weg gebahnt 6 20, auf dem wir ihm nachgehen und gleichfalls zum Heiligtum d. i. zu Gott gelangen können vgl. Hermas Sim. IX 12. Die Anschauungen von der Himmelfahrt 19, vom Gang des Hohenpriesters ins Allerheiligste 20 vgl. 9 12, vom Sterben Christi 20 verschlingen sich. Zu ἣν . . . . ὁδόν vgl. II Cor 10 13 οὗ . . . . μέτρου. Die Deutung (διὰ) τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ist kühn und für uns nicht auszudenken. Der Vf. wollte bei seiner typologischen Deutung auch den Vorhang, den ja der Hohepriester zu berühren hat, in der Erscheinung Jesu wiederfinden. Wir werden an die evangelische Erzählung vom Zerreißen des Vorhangs Mc 15 38 Par. erinnert; der Vf. des Hebr verrät keinerlei Kenntnis davon, sie stimmt auch nicht zu seinen Ideen, da er ja Beziehungen Jesu zu dem sinnlichen Heiligtum gar nicht kennt. Die dem Bericht zugrundeliegende Idee ist der Anschauung nur verwandt, der Vf. des Hebr konnte sie kaum inspirieren. Vgl. FDibelius 31—42. **21** Vgl. 3 6 Zach 6 11 ff. Num 12 7; hier möchte man beim Hause Gottes mehr an das himmlische Heiligtum denken 9 12. **22** ἀληθινὴ καρδία Js 38 3 Test. Dan 5 3 und πληροφορία πίστεως zwei schöne Charakterzüge des Christen. μετὰ . . . ἐν wie Eph 4 2. Es folgt eine gegen die jüdischen Opfer und Waschungen gerichtete Beschreibung der Taufe: da die Reinigung des Gewissens voransteht, kann man zweifeln, ob der Vf. die christliche Taufe hier als Sakrament faßt und nicht vielmehr die innere Reinigung von dem Wasserbad scheidet wie Josephus Ant. XVIII 5 2 (s. Beilage zu Mc) bei seiner Schilderung der Johannestaufe und wie Philo de plant. 162 p. 354 σώματα καὶ ψυχὰς καθηράμενοι, τὰ μὲν λουτροῖς, τὰ δὲ νόμων καὶ παιδείας ὀρθῆς ῥεύμασι. Vgl. auch Pollux Onomast. I 25 τὸ δὲ προσιέναι πρὸς τοὺς θεοὺς καθηράμενον καθαρεύσαντα φαιδρυνάμενον περιρρανάμενον ἀπορρυψάμενον ἀπονιψάμενον ἁγνεύσαντα ἡγνισμένον . . . . καθαρῷ νῷ. Zu συνειδ. πονηρ. vgl. zu I Petr 3 16 und dazu noch Test. Rub 4 2 f., wo auch παρρησία und συνείδησις entgegengestellt ist wie hier und 19. **23** Vgl. 3 6. 14. Das Bekenntnis, das wohl bei der Taufe 22 zuerst abgelegt worden ist, hat hiernach wesentlich eschatologischen Gehalt s. zu 3 1 u. zu 4 14. Die Betonung der Treue Gottes wie I Thess 5 24 II Thess 3 3 II Clem 11 6 vgl. Apoc 19 11. **24** Durch Zuspruch und durch vorbildlichen Wandel sollen die Gläubigen sich gegenseitig helfen vgl. Damaskusschrift B p. 20 17 Schechter (Uebersetzung von Böhl Theol. Tijdsch. 1912, 1 ff.) *aber die sich von . . . Sünde bekehrten und Gottes Bund einhielten, die verabredeten sich* 18 *untereinander, ein jeder seinen Bruder zu stärken und ihre Schritte auf den Weg Gottes zu stützen.* εἰς παροξυσμὸν κτλ. vgl. Xenophon Memor. III 3 13 φιλοτιμία ἥπερ μάλιστα παροξύνει πρὸς τὰ καλὰ καὶ ἔντιμα, Isocr. ad Demonic. 46 μάλιστα δ' ἂν παροξυνθείης ὀρέγεσθαι τῶν καλῶν ἔργων, εἰ καταμάθοις, ὅτι καὶ τὰς ἡδονὰς ἐκ τούτων μάλιστα γνησίως ἔχομεν. Beachte die paulinische Trias I Cor 13 13 in 22—24. **25**

wohnheit (haben), sondern dazu ermahnen, und (dies) um so mehr, als
26 ihr sehet, wie der Tag nahet. Wenn wir nämlich bewußt sündigen nach
dem Empfang der Wahrheitserkenntnis, dann wartet kein Sündopfer
27 mehr (unser), vielmehr (nur) eine gar furchtbare Aussicht auf Gericht

Zur Pflicht der Gläubigen, die Versammlungen regelmäßig zu besuchen und zu ihrer schon früh einsetzenden Versäumnis vgl. Hillel Pirk. Ab. II 4^{b} אל תִּפְרוֹשׁ עַצְמְךָ מִן־הַצִּבּוּר d. i. *sondere dich nicht ab von der Gemeinde*, Joseph. Ant. IV 8 7 I Clem 46 2 Barn 4 10 10 11 19 10 Hermas Vis. III 6 2 Sim. VIII 9 1 IX 26 3 Ignat. ad Eph 13 1 20 2 Did 16 2 Clem ad Jac 9 (Clementina p. 9 Lagarde) Const. Ap. VII 9 2. ἐπισυναγωγή (s. zu II Thess 2 1) ist hier = συναγωγή s. zu Mc 1 21 u. vgl. Deißmann Licht vom Osten ^{2}70 f. ἑαυτῶν = ὑμῶν αὐτῶν ohne Nachdruck; es liegt also nicht darin, daß die Leser die Versammlungen ihres Kreises versäumten und eine andre Hausgemeinde besuchten Zahn Einl. ^{3}II 144 — dem widerspräche die Fortsetzung, denn auch in einem anderen Kreise kann man Ermahnungen entgegennehmen und sich für den Tag rüsten —, noch weniger, daß sie in die jüdischen Synagogen gingen. καθὼς ἔθος τισίν vgl. Aristeas 311 Act 25 16. An die Nähe des Tages (s. Exk. zu 9 28) wird erinnert, weil die Gemeinde zur Parusie gerüstet sein und geschlossen auftreten muß II Cor 11 2 Rom 13 11 f. vgl. zu I Petr 4 7 -11; ἡ ἡμέρα absolut wie I Thess 5 4 I Cor 3 13. Mit βλέπετε scheint der Vf. an ein besonderes σημεῖον zu erinnen vgl. Mc 13 28 f. Par.; doch ist das Motiv für uns nicht zu erraten, zumal der Vf. auch nur die allgemeine Lage von Gemeinde und Welt oder die Dauer der bisherigen Wartezeit im Auge haben kann. **26—31** Kräftige Warnung vor dem Feuergericht, dem der Christ verfällt, wenn er bewußt sündigt, da sein Fall schlimmer ist als eine Uebertretung des Gesetzes, die doch auch schon das Leben verwirkte 2 2—3 6 4—8 12 25 s. Exk. zu 6 8. **26** Die Unterscheidung und Bewertung der Sünden ist dem AT entnommen: nur versehentliche, ungewollte Vergehen sind vergebbar, mutwillige Sünden werden mit dem Tode bestraft vgl. zu I Joh 5 16, dazu noch Iob 31 33 II Macc 14 3 Jubil 33 13. 17 f. Ps.-Phocyl. 45 f. Philo quod deus sit immut. 128 p. 291 τὰ μὲν ἀκούσια τῶν ἀδικημάτων κἂν ἐπιμήκιστα ὄντα ἀνυπαίτια καὶ καθαρά, τὸ συνειδὸς βαρὺν κατήγορον οὐκ ἔχοντα, τὰ δ' ἑκούσια, κἂν μὴ ἐπὶ πλεῖστον ἀναχέηται πρὸς τοῦ κατὰ ψυχὴν ἐλεγχόμενα δικαστοῦ, ἀνίερα καὶ μιαρὰ καὶ ἀκάθαρτα δοκιμάζεται, de fuga et inv. 86 p. 558, de poster. Caini 10 f. p. 228, 48 p. 234 (s. zu 12 1), de spec. leg. II 196 p. 296 (s. Exk. zu 9 22) I Clem 2 3. Aehnliche Grundsätze galten auf profanem Gebiet auch bei den Griechen vgl. Thucyd. IV 98 6 Diodor XIII 27 3. Gewiß ist „bewußte Sünde“ für den Vf. ein umfassender Begriff, der Abfall 6 6 nur eine Art davon, sofern eben nicht jede bewußte Sünde dem Abfall gleichkommt. Im Zustand der Wahrheitserkenntnis ist sie so abnorm, daß sie den Heilsstand aufheben muß s. Exk. zu 6 8. Daß die vor der Bekehrung begangenen Todsünden durch Christus gesühnt sind, ist ebenso vorausgesetzt, wie die Vergebbarkeit ungewollter Sünden nach der Bekehrung. Der Wendepunkt ist die Taufe vgl. 22 f. Das Ganze ergänzt 9 26. 28: zur Sühnung der Sünde ist Christus nur einmal erschienen; das zweitemal kommt er, um den Getreuen das Heil und den Gefallenen das Feuer zu bringen. ἐπίγνωσις ἀληθείας I Tim 2 4 Tit 1 1, Philo quod omn. prob. lib. 11 p. 456 Hermas Vis. III 6 2 Sim. IX 18 2, ἀλήθεια ist der Inhalt der Heilslehre, die vor der Taufe in ihren wichtigsten Stücken mitgeteilt wurde vgl. 6 1 f., auch Philo de spec. leg. IV 178 p. 365. **27** Anspielung an Js 26 11 ζῆλος λήμψεται λαὸν ἀπαίδευτον καὶ νῦν πῦρ τοὺς ὑπεναντίους ἔδεται, vgl. noch

und auf Wogen des Feuers, das die Feinde verzehren will. Wenn jemand 28
das Gesetz Moses außer acht gelassen hat, dann stirbt er ohne Erbar-
men auf zwei oder drei Zeugen hin; wieviel schlimmer, meint ihr, 29
wird die Strafe sein, die dem zuerkannt wird, der den Sohn Gottes
niedergetreten und das Stiftungsblut als gemein behandelt, in dem er
geheiligt worden ist, und den Geist der Gnade beschimpft hat? Wir 30
kennen doch den, der sprach: »mir (gebührt) die Rache, ich will ver-
»gelten« und wiederum »richten wird der Herr sein Volk«. Furchtbar 31
(ist es), in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen. Erinnert euch 32
aber an die früheren Tage, da ihr, (eben) erleuchtet, einen großen Lei-
denskampf ausgehalten habt, bald selbst in schmachvollem Leid zur 33

Ez 36 5 Soph 1 18 Dt 4 24 Apoc 11 5 Clem. Hom. XIII 10 εἰ πεπιστεύκεισαν αἰώνιον πῦρ μένειν τοὺς τὸν θεὸν μὴ σέβοντας, οὐκ ἂν ἐπαύσαντο νουθετοῦντες, Homer E 178 χαλεπὴ δὲ θεοῦ ἔπι μῆνις. **28** Todesstrafe war im AT besonders gesetzt auf Gotteslästerung Lev 24 13 16 (vgl. Philo de fuga et inv. 84 p. 558), Götzendienst Dt 17 2 7 und Pseudoprophetie Dt 18 20. In 28 b Anspielung an Dt 17 6 vgl. Num 35 30. χωρὶς οἰκτιρμῶν zeigt deutlich, wie auch die christliche Eschatologie noch den erbarmungslosen Gott des AT und des Judentums kennt vgl. IV Esr Vis. III 5 8 f. (7 33 f.) *et pertransibunt misericordiae . . . . iudicium autem solum manebit*, ja, nach **29** sind die Strafgesetze, wenn sie angewendet werden, noch härter als im AT. Der Grund für diese Verschärfung liegt darin, daß der sündige Christ eine Heilsveranstaltung mißachtet, die durch die Erhabenheit ihres Mittlers alles überbietet, was im AT zu erlangen war. Das Verbrechen, eine Verleugnung des Taufbekenntnisses, richtet sich gegen die Person des Heilsmittlers 6 6 Hermas Sim. VIII 6 4, gegen das Heilsopfer, das er darbrachte 9 12. 14 10 19 13 12 (vom Abendmahl ist nicht die Rede) und gegen die Heilsgabe, die jedem Christen zuteil geworden ist 6 4 f. vgl. Damaskusschrift p. 5 11 f. (Böhl s. zu 24) *und schließlich entweihen sie ihren heiligen Geist* (את רוח קדשהם טמאו) *und lästern mit frevelnder Zunge die Satzungen des Bundes* (חוקי ברית). Man ist versucht, an die feierliche Verleugnung vor Gericht zu denken, doch ist jedenfalls eine Beschränkung hierauf unzulässig. Das Fehlen von καινόν bei τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ist wieder ein Beweis, daß Neigung zum Judentum nicht anzunehmen ist. **30** Zur Bestätigung dienen alttestamentl. Drohungen: Dt 32 35, wörtlich übersetzt wie Rom 12 19 (s. zur St.), und 36 = Ps 135 14 MT (LXX Ps 134 14 οἰκτείρει κ. τ. λ. αὐ). Der κύριος ist nach **31** Gott. Zur Furchtbarkeit Gottes vgl. Philo quis rer. div. haer. 23 p. 476, slav. Henoch 39 8 *wie es ängstlich und gefährlich ist zu stehen vor dem Angesicht eines irdischen Königs, um wie viel mehr ist es furchtbar und gefährlich zu stehen vor dem Angesicht des himmlischen Königs, des Gewalthabers über die Lebenden und die Toten, und der himmlischen Heerscharen*, Mt 10 28 = Lc 12 5. Zu den Händen Gottes s. Philo de vita Mos. 112 p. 98. **32—39** Großes habt ihr geleistet; haltet aus, die Entscheidung kommt in kurzer Zeit. **32—36** Die Gemeinde hat in früherer Zeit, bald nach ihrer Bekehrung, Verfolgungen gehabt, allerlei Plackereien und Beschimpfungen vor der Oeffentlichkeit, Güterkonfiskationen und Gefangensetzungen; auch auswärtigen Gemeinden, die verfolgt wurden, hat sie beigestanden. Wenn Martyrien der Gemeinde noch erspart geblieben sind, was hiernach möglich und nach 12 1 vielleicht sicher ist, kann an Rom nicht gedacht werden s. Ergebn. A IV. **32** φωτισθέντες s. zu 6 4. ἄθλησις in der griechischen Bibel nur hier. **33** Bei

Schau gestellt, bald zu Genossen der also Betroffenen euch hergebend.
34 Ihr habt ja doch die Leiden der Gefangenen geteilt und die Beraubung eures Besitzes mit Freuden auf euch genommen in der Er-
35 kenntnis, daß ihr einen besseren und bleibenden Besitz habt. Werft also eure Zuversicht nicht weg, die (eine Aussicht auf) so großen Lohn
36 hat. Denn ihr braucht Geduld, damit ihr nach Erfüllung des Willens
37 Gottes die Verheißung davontraget. »Denn noch ists eine ganz kleine
38 »Zeit, da wird kommen, der da kommen soll, ohne zu zögern; mein »Gerechter aber wird durch (seinen) Glauben leben, und wenn er klein-
39 »mütig wird, dann hat meine Seele kein Wohlgefallen an ihm«. Wir aber (halten es) nicht mit dem Kleinmut, (der) zum Verderben (führt), sondern mit dem Glauben, der den Gewinn der Seele (einbringt).

11 Es ist aber der Glaube eine Zuversicht zu (Dingen), die man erhofft,

---

θεατριζόμενοι (vgl. I Cor 4 9) könnte man sehr wohl an die Pechfackeln Neros denken, aber es ist eine Behandlung gemeint, die auch über andere Gemeinden erging. τοῦτο μὲν . . . τοῦτο δέ klassisch s. Wetstein. Zu **34** vgl. Polyb. IV 17 4 ἁρπαγὰς ὑπαρχόντων. Die interessante Lesart τοῖς δεσμοῖς μου SD^{c}EHKLP min u. a. bedeutet vielleicht einen Versuch, dem Brief noch eine persönliche Note aufzudrücken und ihn als paulinisch auszugeben s. Zahn Einl. ^{3}II 125. Zur Gegenüberstellung von irdischem und himmlischem Besitz vgl. Mt 6 19 f. = Lc 12 33 Hermas Sim. I 7—9, auch Philo de praem. et poen. 104 p. 425, wo sie freilich ganz anders ausgenützt ist. **35** Gegenwärtig ist weder die Not noch der Mut der Anfangstage vorhanden; so gilt es, den Mut neu anzufachen durch das allgemeine eschatologische Motiv 25. Aehnlich Dio Chrysost. Or. 34 (17) 39 δέδοικα μὴ τελέως ἀποβάλητε τὴν παρρησίαν **36** ὑπομονή, 32 Aushalten von Leiden Lc 21 19, jetzt Ausdauer im Gehorsam und im Warten. Die Verheißung ist nicht gegensätzlich gegen Werkgerechtigkeit gewendet wie Rom 4 13—22, sondern ganz natürlich an die Erfüllung der Gebote gebunden. **37** f. Wie die Drohung, wird auch die Verheißung nicht durch ein evangelisches, sondern durch ein alttestamentl. Herrenwort erläutert. Der Eingang μικρὸν ὅσον ὅσον findet sich Js 26 20, das folgende = Hab 2 3 f. vgl. Apoc. Bar. 48 39, doch setzt Hebr οὐ χρονίσει für οὐ μὴ χρονίσῃ LXX, stellt **38** die Zeilen um und setzt μου vor ἐκ πίστεως. Zu 37 b vgl. noch Js 13 22. ὁ ἐρχόμενος vgl. zu Mt 11 3. Der Glaube ist hier nicht wie Rom 1 17 3 28 als Gegensatz zu den Werken gefaßt vgl. 36; von einer Beeinflussung durch Rom kann also keine Rede sein. ὑποστέλλεσθαι die Gefahr, der die Leser nahe stehen und die zu bewußter Sünde, Abfall und Verderben führen kann. **39** Vgl. Rom 8 9 I Thess 5 4 f., wo ähnlich beruhigt und zugleich angesport wird. ὑποστολή Joseph. Bell. II 14 2 § 277 u. ö. εἰς ἀπώλειαν wie Rom 9 22 I Tim 6 9. **XI 1—40** Dritte Abschweifung, angeregt durch das Zitat in 10 38: Geschichte der Glaubenszeugnisse. Der Zweck dieser langen Aufreihung ist darin gegeben, daß der Glaubensmut der Leser, der bisher nur durch eingehende Belehrung über die Vollkommenheit des soeben vollzogenen Heilswerkes gestärkt worden war, nun auch durch Erinnerung an die lange Reihe der in vergangenen Zeiten bewährten Heilsanwärter angefeuert werden soll. **1** Definition des Glaubens vgl. Exk. zu 40; daß sie einem bestimmten Einwand oder Mißverständnis entgegentrete, ist kaum anzunehmen. Zum Ganzen vgl. Chrysostomus t. XII p. 197 a. b M. ἡ πίστις τοίνυν ἐστὶν ὀψις τῶν ἀδήλων, φησί, καὶ εἰς τὴν αὐτὴν τοῖς ὁρωμένοις φέρει πληροφορίαν τὰ μὴ ὁρώμενα . . . . ἐπειδὴ γὰρ τὰ ἐν ἐλπίδι ἀνυπόστατα εἶναι

eine Ueberzeugung von Tatsachen, die man nicht sieht. Darin näm- 2
lich haben die Alten ihr Zeugnis abgelegt. Durch den Glauben erken- 3
nen wir, daß die Welten durch das Wort Gottes hergestellt sind, so
daß das Sichtbare nicht aus der Erscheinungswelt hervorgegangen ist.
Durch Glauben brachte Abel ein besseres Opfer als Kain Gott dar, wo- 4
durch ihm das Zeugnis eines Gerechten zuteil ward, indem Gott über
seinen Gaben Zeugnis gab, und durch ihn redet er (auch) noch nach
seinem Tode. Seines Glaubens wegen ward Henoch entrückt, daß er 5
den Tod nicht sah, und »war nicht zu finden, weil ihn Gott entrückt
»hatte«; denn vor der Entrückung hatte er, wie sein Zeugnis lautet,

---

δοκεῖ, ἡ πίστις ὑπόστασιν αὐτοῖς χαρίζεται· μᾶλλον δὲ οὐ χαρίζεται, ἀλλ' αὐτό ἐστιν οὐσία αὐτῶν. ἔστι an der Spitze der Erklärung wie Lc 8 11 I Tim 6 6 I Joh 1 5 Philo quod Deus s. immut. 87 p. 285. Ueber ὑπόστασις s. zu II Cor 9 4, zu πραγμ. ἔλ. vgl. Epiktet Dissert. III 10 11 τί κωλύει πυρέσσοντα κατὰ φύσιν ἔχειν τὸ ἡγεμονικόν; ἐνθάδ' ὁ ἔλεγχος τοῦ πράγματος, ἡ δοκιμασία τοῦ φιλοσοφοῦντος. **2** Ueberleitung zu dem nun 3—40 folgenden Gang durch die Heilsgeschichte vgl. Sap 9 f. Philo de virt. 198 ff. p. 439 ff., de praem. et poen. 1 ff. p. 408 ff. Act 7 2 ff. I Clem 4 8—13 9 2—12 8 Irenäus Apostol. Verkünd. 17—30. ἐμαρτυρήθησαν umfaßt Erwähnung und Anerkennung durch die Schrift vgl. 7 8. 17 10 15 11 4 f. 39 I Clem 17 1 f. 18 1 19 1 Clem. Hom. II 52 (Μωυσῆς) δι' ὀρθὴν φρόνησιν πιστὸς οἰκονόμος μαρτυρηθείς. οἱ πρεσβύτεροι die führenden Männer der alten Zeit, die Glauben bewährt und den anderen ein Beispiel gegeben haben. **3** Nicht Fortsetzung der Wesensbestimmung 1, sondern urältestes Glaubenszeugnis. Vf. setzt ein mit der Schöpfung Gen 1 f, die freilich nicht Glaubensträgerin, sondern Gegenstand und Mittel der Glaubenserkenntnis ist vgl. zu Rom 1 20, dazu noch Epiktet Diss. IV 7 6 ὑπὸ λόγου δὲ καὶ ἀποδείξεως οὐδεὶς δύναται μαθεῖν, ὅτι ὁ θεὸς πάντα πεποίηκεν τὰ ἐν τῷ κόσμῳ καὶ αὐτὸν τὸν κόσμον κτλ; Xenophon Memor. IV 3 3 ff. Cicero Disput. Tusc. I 68—70 Norden Agnostos Theos S. 24—28. νοεῖν wie Sap 13 4 Rom 1 20 (s. z. St.) κατηρτίσθαι vgl. Hermas Mand. 1 1 Vis. II 4 1, τοὺς αἰῶνας s. zu 1 2. Die Schöpfung durch das Wort Ps 32 6 Sap 9 1 Jubil 12 4 Philo de sacr. Ab. et Caini 65 p. 175 I Clem 27 4 Od. Sal. 16 20. Die Negation ist gewählt zum Erweis der Definition 1; zu ihrer Stellung vgl. II Macc 7 28 A ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, doch meint der Vf. wohl nicht die Schöpfung aus dem Nichts, sondern die Gestaltung nach himmlischen Urbildern vgl. Philo de opif. mundi 16 p. 4 u. ö. Dieser Schöpfungsglaube sichert also die Heilshoffnung, die ja das Eindringen des Menschen in die unsichtbare Welt zum Inhalt hat 6 19 f. Zu εἰς τό vgl. Moulton Einl. 34 f. τὸ βλεπόμενον ist besser bezeugt, aber stilistisch weniger gut als τὰ βλεπόμενα. **4** Das erste Menschenpaar übergehend, von dem kein Glaubenszeugnis zu berichten war, wendet sich der Vf. zu Abel dem Gerechten Mt 23 35 I Joh 3 12 Clem. Hom. II 16, dessen Opfer wohl weniger durch die Gabe (Erstlinge der Herde mit ihrem Fett) als durch den Glauben des Opfernden seinen höheren Wert erhielt. Maynard schlägt Expos. VII 7, 163 bis 171 ἡδίονα für πλείονα vor unter Berufung auf Justin Dialog. 29 p. 246 C; doch hat πλείονα guten Sinn vgl. Mt 6 25. ἔτι λαλεῖ eine aus Gen 4 10 herausgelesene Sage vgl. Philo quod det. pot. ins. sol. 48 p. 200 ὁ Ἄβελ, τὸ παραδοξότατον, ἀνήρηταί τε καὶ ζῇ, 70 p. 205. **5** Der Glaubenszeuge Henoch. Vf. hält sich an Gen 5 24 vgl. Sir 44 16 Sap 4 10 f. 13 f. I Clem 9 3 und verwertet nicht die reiche Legende. ἰδεῖν θάνατον Ps 88 49 Lc 2 26 vgl. Ps 15 10

6 Gottes Wohlgefallen gefunden; ohne Glauben aber ist es unmöglich,
(Gott) wohlzugefallen; denn glauben muß, wer an Gott herantritt, daß
7 er existiert und denen, die ihn suchen, zum Vergelter wird. Durch
den Glauben ließ sich Noah im Orakel über die noch nicht sichtbaren
(Dinge) belehren und baute gehorsam die Arche zur Rettung seines
Hauses, wodurch er das Urteil über die Welt sprach, und ward der Erbe
8 der Glaubensgerechtigkeit. Im Glauben gehorchte Abraham bei seiner
Berufung (dem Befehle,) auszuziehen an den Ort, den er zum Erbe em-
9 pfangen sollte, und zog aus, ohne zu wissen, wohin er gehe. Im Glauben
siedelte er sich im Lande der Verheißung an, wie in der Fremde, in Zelten
wohnend samt Isaak und Jakob, den Miterben der gleichen Verheißung;
10 er wartete nämlich auf die Stadt mit den Fundamenten, deren Werk-
11 meister und Erbauer Gott (ist). Durch Glauben empfing er [Sarah] auch
Kraft zum Samenerguß, und (dies) trotz (seines) Alters, da er den

= Act 2 27. μεμαρτύρηται sc. in der Schrift Gen 5 24. Das Gott Wohlgefällige an Henoch kann natürlich nur der Glaube gewesen sein; jedenfalls ist **6** Glaube (mit) Bedingung des göttlichen Wohlgefallens und für den Verkehr mit Gott unerläßlich; er hat zwei Artikel: die Existenz Gottes und die Vergeltung für die Gottsucher Philo de virt. 216 p. 442 Clem. Hom. II 12, Zaleukos bei Diodor Sic. XII 20 2 πάντων πρῶτον ὑπολαβεῖν καὶ πεπεῖσθαι (δεῖν) θεοὺς εἶναι. Zu μισθαποδότης vgl. zu 2 2 und Act. Thom. 159 p. 271 Bonnet δίκαιος γάρ ἐστιν ὁ ἐμὸς μισθαποδότης, οἶδεν πῶς δεῖ ἀμείψασθαι. Gott suchen wie Ps 33 5 68 33 Am 5 4 II Paral 18 4. 7 Sap 1 1 f. Jer 36 (29) 13 Dt 4 29. **7** Der Glaubenszeuge Noa I Clem 9 4. χρηματίζεσθαι 8 5 12 25 s. zu Mt 2 12. τὰ μηδέπω βλεπόμενα = τὰ ἐλπιζόμενα 1. Zu σωτηρία vgl. Philo de Abr. 46 p. 8, εἰς σωτηρίαν wie Rom 1 16. und öfter bei Paulus. Durch sein gläubiges Verhalten richtete er (Sap 4 16 Mt 12 41) die Welt, über die nun mit Recht das Verderben kam. κόσμος wie in Joh (s. zu Joh 1 10) und I Joh (s. zu I Joh 2 15). Abel, Henoch und Noah sind Beispiele, die Paulus sich hat entgehen lassen; die Glaubensgerechtigkeit ist hier nicht Erbgut (gen. obi.), sondern Erbmittel (gen. subi.). **8—19** Der Glaubenszeuge Abraham, auch bei Philo der Kronzeuge des Glaubens. **8** Erster Glaubenserweis: der Gehorsam bei der Berufung Gen 12 1. 4. vgl. Act 7 2—4. Das Beispiel zeigt, daß es der Glaube vornehmlich mit Gütern zu tun hat, die im Augenblick noch nicht gezeigt werden vgl. Philo de migr. Abr. 43 f. p. 442. **9** παρῴκησεν . . . ὡς ἀλλοτρίαν: auch in Kanaan war Abraham noch ein Glaubender, denn das Land war ja noch nicht sein Besitz; daher wohnte er nur in Zelten, nicht in Häusern. Auch nach Jubil 19 15 ff. 20—23 hat Abraham Jakob noch erlebt. συγκληρονόμος Rom 8 17 Eph 3 6 I Petr 3 7 Clem. Hom. XI 17 Hermas Sim. V 2 7 f. 11. **10** Allegorische Umdeutung: Abraham wartete nicht auf einstigen Besitz Kanaans und der heiligen Stadt in seiner Mitte, sondern auf das himmlische Jerusalem Js 62 12 s. zu 12 22, vgl. auch Philo leg. all. III 83 p. 103. Zu den θεμέλια des himmlischen Jerusalem, die dem irdischen fehlen, weil dieses von Menschen gebaut ist, vgl. Apoc 21 14. 19 f. IV Esr Vis. IV 7 4 (10 27) *et vidi et ecce . . . . civitas aedificabatur et locus demonstrabatur de fundamentis magnis.* Doch ist im Hebr nicht an den Untergang des irdischen Jerusalem im J. 70 gedacht. τεχνίτης von Gott Sap 13 1 Philo de mut. nom. 31 p. 583, δημιουργός in der Bibel nur noch II Macc 4 1, bei Philo und Joseph. häufig. **11** Hier scheint Sarah als neue Glaubenszeugin Abraham zur Seite gesetzt zu werden;

Geber der Verheißungen für zuverlässig hielt; daher aus dem einen, da- 12
zu einem Erstorbenen (Nachkommen) hervorgingen, »wie die Sterne des
Himmels so zahlreich und wie der unzählbare Sand am Strande des Meeres«.
Im Glauben starben diese alle, ohne die Verheißungen eingebracht zu 13
haben, sondern sahen sie nur von weitem und begrüßten sie und be-
kannten, daß sie Fremde und Beisassen seien auf der Erde. Denn die 14
solches sagen, geben (damit) zu verstehen, daß sie eine Heimat suchen;
und wenn sie jene meinten, von der sie herkamen, hätten sie ja Zeit 15
gehabt umzukehren: nun aber strecken sie sich nach einer besseren 16
aus, nämlich nach der himmlischen. Deshalb schämt sich Gott vor ihnen
nicht, ihr Gott zu heißen; hat er ihnen doch eine Stadt bereitet. Im 17
Glauben hat Abraham den Isaak dargebracht, wie er versucht ward,

aber was nun neu hervorgehoben wird (δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλαβεν), kann in dem vorliegenden Wortlaut nur von dem Manne gelten (von der Frau sagt man εἰς ὑποδοχήν), auch nimmt die Fortsetzung nur auf Abraham Bezug (ἀφ' ἑνὸς . . . νενεκρωμένου); also ist doch wohl der Text verderbt. Das Einfachste ist, man faßt (καὶ) αὐτὴ Σάρρα als Glosse, die versehentlich in den Text geraten ist; es sind ja noch weitere Zufügungen bezeugt, στεῖρα. στεῖρα οὖσα, εἰς τὸ τεκνῶσαι. Zur Sache vgl. Gen 17 19 21 2 Rom 4 19. Das Verhältnis zwischen Mensch und Gott war beiderseitig durch Glauben bestimmt vgl. Philo de Abr. 273 p. 39. πιστὸν ἡγήσατο wie I Tim 1 12. **12** Anspielung an Gen 15 5 22 17 vgl. Rom 4 19 f. καὶ ταῦτα = καὶ τοῦτο Rom 13 11 u. ö. **13—16** Erste Zusammenfassung vgl. 39 f., bezeichnend nicht für das Sinnen der „Alten", wohl aber für die religiöse Stimmung des Vf.s. **13** Das tragische Geschick aller alttestamentl. Frommen vgl. I Petr 1 12; die Ausnahme Henoch ist nicht beachtet. Ihr Trost war ein mit innigen Gefühlen begleitetes Schauen aus der Ferne in Visionen und Gottesoffenbarungen vgl. vor allem Apoc. Bar. 4 3—5 s. Exk. zu Gal 4 26. Beweis dafür, daß sie bis an den Tod bei ihrem Glauben blieben, ist ihr Bekenntnis Gen 23 4 47 9 I Paral 29 15 Ps 38 13 vgl. zu I Petr 1 1 2 11, Hermas Sim. I. II Clem 5. Hier sind Worte, die ursprünglich einen wirtschaftlichen Notstand ausdrücken, unter dem Einfluß der religiösen Fortentwicklung zum Symbol einer Jenseitssehnsucht geworden vgl. Philo quis rer. div. haer. 277. 280 p. 503. Statt κομισάμενοι wird auch λαβόντες und προσδεξάμενοι geboten. **14** So war das Leben dieser Menschen ein Suchen nach der überirdischen Heimat s. zu I Petr 1 1 und vgl. noch Philo de Abr. 62 p. 10, de cher. 120 p. 161, de gig. 61 p. 271, Ep. ad Diogn. 5 5. Das NT kennt nur ein religiöses Heimatsgefühl vgl. auch Anaxagoras bei Diog. Laert II 3 7 πρὸς τὸν εἰπόντα 'οὐδέν σοι μέλει τῆς πατρίδος', 'εὐφήμει' ἔφη, 'ἐμοὶ γὰρ καὶ σφόδρα μέλει τῆς πατρίδος', δείξας τὸν οὐρανόν. **15** f. Vf. sucht ernstlich zu beweisen, daß jene Patriarchen wirklich seinen Jenseitsglauben schon besaßen. Beweisform wie 7 11 8 7. Zu ἀνακάμψαι vgl. Hermas Sim. I 2. 5, sonst zur Sache noch Phil 3 20 Clem. Hom. XIII 20 πατρίδα Ῥώμην ἔλειπες διὰ σωφροσύνην· ἀλλὰ τῇ ταύτης προφάσει ἀλήθειαν εὗρες, τὸ διάδημα τῆς ἀϊδίου βασιλείας. μνημονεύουσιν S*D* u. a. kann Ausgleich an ἐμφανίζουσιν 14 und ὀρέγονται 16 sein. Nur nach solchen Menschen läßt sich der überweltliche Gott benennen, die seine himmlische Stätte gesucht haben Philo de gig. 64 p. 271. Um sie ewig in seiner Nähe zu haben, hat er ihnen ja selbst die ersehnte Stadt gebaut, in der sie nach Meinung des Vf.s gewiß jetzt leben vgl. Mc 12 26 f. Par. IV Macc 7 19 doch s. 39 f. **17—19** Die zweite Glaubensprobe Abrahams Gen 22 Jubil 17 15—18 18 16

und brachte den einzigen Sohn dar, obwohl er die Verheißungen emp-
18 fangen hatte und zu ihm gesagt worden war »in Isaak soll dein Same
19 genannt werden«, (und er tat es) in der Erwägung, daß Gott auch von
den Toten aufzuerwecken fähig ist; daher er ihn auch gleichnisweise
20 davonbrachte. Im Glauben segnete auch Isaak für die künftigen (Güter)
21 den Jakob und Esau. Im Glauben segnete Jakob sterbend einen jeden
von den Söhnen Josephs, und neigte sich über die Spitze seines Stockes.
22 Im Glauben gedachte Joseph bei seinem Ende des (einstigen) Auszuges
23 der Israeliten und gab Befehl wegen seiner Gebeine. Im Glauben ward
Moses nach seiner Geburt drei Monate lang von seinen Eltern verbor-
gen gehalten, weil sie sahen, daß das Kind wohlgestaltet (war), und
24 den Befehl des Königs nicht fürchteten. Im Glauben weigerte sich
Moses, als er herangewachsen war, einen Sohn der Tochter Pharaos sich
25 zu nennen, entschied sich lieber dafür, die Mißhandlungen des Volkes
Gottes zu teilen, als einen vorübergehenden Genuß der Sünde zu haben,
26 da er die Schmach Christi für einen größeren Reichtum hielt als die

---

Jac 2 21. **17** Mit προσενήνοχεν und προσέφερεν ist eine Handlung bezeichnet, die nicht zur Vollendung kam, und deren Schwere darin bestand **18**, daß Abraham, wenn er gehorsam sein wollte, den Träger der Verheißung (Gen 21 12 = Rom 9 7) schlachten mußte. **19** Zu Form und Sache vgl. Rom 4 21. Daß Abraham sich an eine Totenerweckung gehalten habe, ist ein feinsinniger Eintrag des Exegeten. ἐν παραβολῇ wird hier nicht = παραβόλως „waghalsig", sondern „parabolisch" sein; die Bewahrung Isaaks vor dem Tode diente zur Veranschaulichung einer höheren Wahrheit, nämlich der künftigen Totenerweckung und des künftigen ewigen Lebens — ein Beispiel, wie die Exegese im AT auch das zu finden weiß, was ihm fehlt. Zu κομίζεσθαι vgl. Joseph. Bell. II 8 10 § 153. **20** Isaaks Glaubenszeugnis, der Segen (eigentlich eine Segensverheißung), den er auf seine Söhne legte Gen 27 28 f. 39 f. Jubil 26. **21** Jakobs Segnungen. Der Vf. hebt nur die Segnung der Josephssöhne hervor, weil hier von einer merkwürdigen, symbolisch bedeutsamen Bewegung des Patriarchen die Rede ist Gen 47 31 48 15 f., vielleicht auch weil es sich hier wie 20 um Segnung eines Brüderpaars und Bevorzugung des Jüngeren handelt, was besondere Glaubenskraft bezeugt. ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου ist falsche, aus LXX entnommene Uebersetzung, die מִטָּה Bett mit מַטֶּה Stab verwechselt. **22** Glaubenszeugnis Josephs, und zwar wieder des sterbenden vgl. 21 Gen 50 24 Jubil 46 5 f. **23—29** Glaubenszeugnisse aus der Geschichte Moses vgl. Act 7 20 ff. **23** Vgl. Ex 2 2. τρίμηνον sc. χρόνον. Die Glaubenszeugen sind hier die Eltern Moses; sie überwanden den gefährlichen Konkurrenten des Glaubens, die Menschenfurcht vgl. 27. γεννηθείς wie Philo de vita Mos. I 10 p. 82. **24** Vgl. Ex 2 11. Mose widerstand kraft seines Glaubens dem Reiz, in den ägyptischen Hof- und Staatsdienst einzutreten. **25** Vgl. IV Macc 15 2. 8; zahlreiche ähnliche Charakterisierungen bei Wetstein. Die Sünde wäre der Abfall von dem Volke Gottes und von Gott selbst gewesen. **26** Schon Mose rückte das Leiden des Volkes, an dem er teilnehmen wollte, in Verbindung mit dem einstigen Leiden des Messias, um das er natürlich genau Bescheid wußte vgl. Ps 88 51 f. 68 10 und Exk. zu Col 1 24. Daß er an die Vergeltung dachte, zieht nicht als eudämonistisches Motiv sein Verhalten herab, sondern beweist gerade seine Glaubenskraft; freilich heißt der ὀνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ

Schätze Aegyptens; denn er blickte auf die Vergeltung. Im Glauben 27
verließ er Aegypten, ohne den Zorn des Königs zu fürchten; denn an
den Unsichtbaren hielt er sich, als sehe er ihn. Im Glauben hat er 28
das Passah und die Blutbestreichung ausgeführt, damit der Würgengel
nicht ihre Erstgeborenen anrühre. Im Glauben durchschritten sie das 29
rote Meer, als (gehe es) durch trockenes Land, während die Aegypter, wie
sie es versuchten, darin verschlungen wurden. Durch Glauben fielen die 30
Mauern Jerichos um, nachdem sie sieben Tage lang umringt worden
waren. Ihres Glaubens wegen brauchte die Hure Rahab nicht mit den 31
Ungehorsamen unterzugehen, da sie die Kundschafter in Frieden auf-
genommen hatte. Und was soll ich noch sagen? Es wird mir ja doch 32
die Zeit fehlen, wenn ich erzählen wollte von Gideon, Barak, Simson,
Jephtha, David und Samuel und den Propheten, die durch den Glau- 33

nur im Blick auf den künftigen Lohn ein Schatz. **27** Vgl. Ex 2 15. In Wahrheit war die Flucht aus Aegypten durch den Mord des Aegypters veranlaßt (diese Tat wird als Glaubenstat in DE u. a. ausdrücklich nach 23 erwähnt), also von der Furcht vor dem König eingegeben Ex 2 14. Es könnte vielleicht auch der Auszug aus Aegypten gemeint sein, aber da wäre doch das Volk mit zu erwähnen gewesen, auch ging das erst 28 erwähnte Passa dem Auszug voraus. ὡς ὁρῶν auch nach Philo hat Mose Gott selbst nie gesehen s. Windisch Frömmigkeit Philo's 42 ff. Hier wie 6 ist es Gott selbst, dem der Glaube gilt; seine Unsichtbarkeit gibt dem Glauben sein Charakteristikum, nicht Gottes Gnade wie bei Paulus; aber ein starker Glaube kommt in seiner Wirkung dem Schauen gleich. **28** Vgl. Ex 12 12 f. Jubil 49 und Exk. zu Joh 1 29. Hier war Gegenstand des Glaubens das bevorstehende Umgehen des Würgengels; eine symbolische Vorausdarstellung des Opfertodes Christi oder des Abendmahls ist nicht angedeutet. **29** Vgl. Ex 14 22. 27 Sap 10 18 f. 19 4—8. Neben Mose erscheint das ganze Volk als Glaubenszeuge. Hier richtet sich der Glaube auf das Wundertun Gottes 19 und ist selbst Kraft, ein Wunder zu erleben. Die Aegypter gingen unter, weil bei ihnen der Glaube fehlte. **30** Vgl. Jos 6 20, ein Glaubenserlebnis aus der Zeit Josuas, von der Art, wie es auch Jesus vorschwebt Mc 11 23 Par. Sieben Tage hielt der Glaube aus, bis er die Wundertat erlebte. **31** Vgl. Jos 2 12 f. 6 17. 23 Jac 2 25 I Clem 12; Jac 2 25 wird das Verhalten der Rahab als Erweis ihrer Gerechtigkeit und gerade nicht des Glaubens gewertet; unser Vf. würde diese scharfe Scheidung nicht gelten lassen. Ungehorsam war die Masse der Jerichoer, weil sie das Volk Israel nicht von Gott gesandt ansahen trotz der bisherigen wunderbaren Führung. **32—38** Summarischer Abschluß der Aufzählung. **32** Zur Einleitung bedient sich der Vf. einer bekannten rhetorischen Formel s. Wendland Literaturformen 307 Anm. 2, vgl. auch Philo de vita Mos. 213 p. 115, Clem. Hom. V 15. 17. Es werden fünf Richter und ein König genannt, dazu die Propheten insgesamt; Gideon s. Judic 6—8, Barak 4 f., Simson 13—16, Jephtha 11 f. Die Reihenfolge der Aufzählung entspricht nicht ganz der alttestamentlichen Geschichte; Samuel, nach David gesetzt, soll wohl schon als Prophet gelten. An Verwechslung mit Salomo ist wohl nicht zu denken. μέ . . . . διηγούμενον zeigt, daß der Vf. eine Person und zwar ein Mann ist. Priscilla hätte gewiß neben Barak die bedeutendere Debora genannt oder nennen lassen (gegen Harnack). **33—38** Die Heldentaten und Leiden dieser Glaubenszeugen. **33** Be-

ben Reiche niederzwangen, (Taten der) Gerechtigkeit vollbrachten, Ver-
34 heißungen erlangten, Löwenrachen verschlossen, Feuerskraft auslösch-
ten, den gezückten Schwertern entrannen, von Schwachheit sich er-
mannten, stark im Kriege wurden, die Reihen der Feinde zum Wei-
35 chen brachten. Da empfingen Frauen ihre Toten durch Auferstehung
wieder, andere aber ließen sich martern, ohne die Freilassung anzu-
36 nehmen, damit sie eine bessere Auferstehung empfingen, andere mußten
Spottreden und Geißel über sich ergehen lassen, dazu Fesseln und Ge-
37 fängnis, sie wurden gesteinigt, ..., zersägt, starben den Tod durch
Schwertstreich, irrten herum in Schaffellen, in Ziegenhäuten, verlassen,
38 bedrängt, gepeinigt — die Welt war ihrer nicht wert —, in den
Wüsten herumirrend und auf Bergen und in Höhlen und den Schlupf-
39 winkeln der Erde. Und diese alle, (als Männer des) Glaubens bezeugt,

zwingung von Reichen gelang den 32 Genannten außer Samuel; ἠργάσαντο δικαιοσύνην (Ps 14 2 II Reg 8 15 I Paral 18 14 Act 10 35) nimmt sich in dem Zusammenhang sehr matt aus, ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν wird 39 widerrufen; nur irdische Verheißungen sind ihnen erfüllt worden, sonst s. zu 6 15. Besiegung von Löwen s. Dan 6 17 ff. **34** Die Kraft des Feuers löschten die drei Männer im feurigen Ofen Dan 3 23 ff. I Macc 2 59 I Clem 45 7. Das Fliehen vor dem Schwert und Erstarken aus Schwäche ward z. B. Elia zuteil III Reg 19, letzteres allein erlebte Simson Judic 16 28—30. Kriegshelden waren die Richter und die Makkabäer. **35**ᵃ Vgl. III Reg 17 23 IV Reg 4 36; von Glaubensbewährung dieser Frauen ist da freilich nicht die Rede, aber vgl. Joh 11 27. ἐξ ἀναστάσεως zeigt, daß der Vf. die Taten der Propheten der allgemeinen Totenauferstehung vollkommen gleich stellt. **35**ᵇ—**37** Die Glaubensleistung der Märtyrer; die nächstliegenden Belege II Macc 6 18—7 12 vgl. auch I Clem 45 4. τυμπανίζεσθαι von τύμπανον kultische Handpauke, dann Folterwerkzeug II Macc 6 19. 28. Die Martyrien wurden ertragen im Blick auf die künftige Auferstehung II Macc 7 9. 14. 23. 36 IV Macc 16 25 18 23 Philo de poster. Caini 39 p. 233. ἀπολύτρωσις die angebotene Freilassung (Aristeas 12. 33) unter Verleugnung des Glaubens vgl. II Macc 6 26 7 9. 14. 24 IV Macc 8 4—14. Philo qu. omn. prob. lib. 17 p. 463. **36** Verspottung war das Geschick des Jeremia vgl. Jer 20 7 f. und vieler andrer; vgl. noch Philo in Flacc. 10 p. 528 f. II Mac 7 7. 10 I Macc 9 26. **37** Steinigung II Chron 24 21 Mt 23 37; an Stephanus darf nicht gedacht werden vgl. 39. ἐπειράσθησαν ist wohl Dittographie von ἐπρίσθησαν; man hat ἐνεπρήσθησαν oder ἐπυράσθησαν oder ἐπειρώθησαν usw. konjiziert; weiteres bei Bleek und Tischendorf. Zu ἐπρίσθησαν vgl. II Reg 12 31 I Paral 20 3 Am 1 3 LXX; das bekannteste Beispiel die Zersägung des Jesaia Mart. Js. 5 2. 14 Justin dial. 120 p. 349 A. B Tertull. de pat. 14 Scorpiace 8 Orig. ep. ad Afr. 9 u. a. Martyrien durch das Schwert III Reg 19 10 Jer 36 23 u. a. Verfolgungen Flüchtiger III Reg 19 8 18 4. 13 I Macc 2 29 ff. II Macc 5 27 Joseph. Ant. XII 6 2. **38** ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος Einschiebung eines Urteils, das um seiner Kürze willen ergreifend wirkt. ὁ κόσμος s. zu 7. Die Welt hätte diese Männer aufnehmen, von ihnen sich beherrschen und belehren lassen, oder die Heiligen hätten ihr fern bleiben sollen vgl. Philo leg. all. I 44 p. 52 θεοῦ γὰρ οὐδὲ ὁ σύμπας κόσμος ἄξιον ἂν εἴη χωρίον καὶ ἐνδιαίτημα Sap 3 5 Mt 10 37 f. Ignat. ad Eph. 2. **39** f. Die Bedeutung dieser Glaubenszeugen und ihres irdischen Geschicks für uns: nicht Vorbild, sondern Beweis für unsere Ehrenstellung ihnen gegenüber. Sie mußten ihr Leben voller Aengste

haben die Verheißung Gottes nicht davongetragen, da Gott etwas Größeres mit uns im Auge hatte, so daß sie nicht ohne uns die Vollendung erlangten. 40

---

und Leiden beschließen, ohne die Vergeltung und die Erfüllung ihrer Hoffnung zu erfahren 13, weil erst unsere Generation die Vollendung erleben sollte s. zu I Petr 1 12. Die Erhabenheit der neuen Stiftung betrifft also nicht nur die Person des Mittlers und sein Werk, sondern auch die Genossen vgl. 1 14.

Glaube im Hebr: 1) Auch in Hebr ist der Glaube ein religiöser Zentralbegriff, ein kurzer Ausdruck für das religiöse Verhältnis und die Heilsanwartschaft eines jeden Frommen, das Mittel, Gottes Gefallen und Gottes Gemeinschaft zu gewinnen 11 6. Eigentümlich ist dem Hebr 2. die Betonung des intellektuellen Moments; πίστις ist die Annahme einer dargebotenen Verkündigung 4 2, das Fürwahrhalten der religiösen Grundlehren vgl. zu Jac 2 19. Bei der Ausführung vermißt man die bei Paulus so stark hervortretende Bindung an die Person des Heilsmittlers vgl. Exk. zu Rom 4 25; die Erklärung in 11 6 hätte auch ein Jude geben können. Natürlich hat Christus für den Glauben Bedeutung, aber nur 12 2 kommt sie zum Ausdruck. In seiner künftigen Auswirkung ist das Heil in Hebr vornehmlich Gegenstand des Glaubens; so ist 3. die Annäherung der πίστις an die Hoffnung für Hebr bezeichnend. Ausdrücklich wird die Zusammengehörigkeit von Glauben und Hoffen in der ersten Hälfte der Definition 11 1 festgestellt, aber sie durchzieht die ganze folgende Aufzählung. πίστις ist das zuversichtliche Hinnehmen und Festhalten der Verheißungen, deren Erfüllung in diesem Leben noch nicht gewährt wird, eine bis in den Tod den Frommen bindende Gewißheit um Dinge, die noch nicht sichtbar sind, sondern ein künftiges, aber sicheres Heil umschließen 11 7. 11. 13. 25. 39; πίστις ist die geistige Haltung von Menschen, die geladen sind, aber zu einem Termin, der weit über die Grenze ihres irdischen Lebens hinaus liegt, und zu einer Stätte, deren Existenz ihnen sicher ist, die aber selbst ihnen weit entrückt ist 11 10, die suchen, in diesem Leben nie finden, aber in der Gewißheit leben und sterben, daß sie einst doch einmal zum Sehen kommen 11 14 f. πίστις verklärt das trübe, leidvolle diesseitige Leben, weil es die Aussicht auf Lohn und Herrlichkeit gibt 11 24—26. 35—38; πίστις bezeichnet das Wurzeln des Frommen in dem eschatologischen Gedankenkreis. Indem so das Objekt den Glaubenden nur aus weiter Ferne grüßt und bis an seinen Tod in weiter Ferne bleibt, werden μακροθυμία und ὑπομονή wesentliche Momente der πίστις vgl. 6 12 10 36 12 1. Die Richtung des Glaubens auf das künftige Heil führt zur Herausarbeitung eines noch umfassenderen Begriffs; indem neben den μηδέπω βλεπόμενα 7 die οὐ βλεπόμενα 1 überhaupt als Objekt der πίστις erwiesen werden, wird der Glaube 5. der Ausdruck für jene Bewegung des Geistes, die den Menschen überhaupt über die Sinnenwelt hinausführt und eine übersinnliche, göttliche Welt ihm erschließt, in der der unsichtbare Gott und alles eigentlich wirkliche Sein zu finden ist 11 1. 3. 27. Die πίστις steht also zu der dualistischen Weltanschauung in Beziehung; doch ist dies Moment in Hebr nur angedeutet. Indem der Glaube als Hoffnung und als eine Gründung auf die unsichtbare Welt gefaßt wird, ist ihm gleichzeitig eine charakteristische negative Richtung aufgeprägt, die Gleichgültigkeit gegenüber dem irdischen Dasein, das immer den Gegensatz gegen die Verheißung und gegen das Unsichtbare darstellt, die Abkehr von der Welt, ihren Sünden und ihren Reizen 11 7. 15, der Verzicht auf die weltliche Freude und die Freude am Leid in der Welt 11 24—26 12 2. Der Glaube befähigt zur Weltverachtung, zum Dulden, zur Askese. Die Anhänglichkeit des Gläubigen gegen Gott bewährt sich in der Lebensführung; so ist die πίστις 4. mit dem Gehorsam verwandt. Viele Glaubenszeugnisse sind Taten des Gehorsams

11 7. 8 f. 17. 27. In diesem Sinne setzt auch Hebr πίστις und δικαιοσύνη in Beziehung 10 38 11 4. 7. Der Glaube an den göttlichen Vergelter schließt den Gehorsam gegen seine Gebote ein, er schafft die Gerechtigkeit, indem er zu einem gerechten Wandel treibt. Eine Abart des hoffenden Glaubens findet sich weiter da, wo die πίστις (5) die Kraft Gottes, Wunderbares zu tun, zum Gegenstand hat und gar selbst an dem Zustandekommen und Erleben von Wundern Anteil gewinnt 11 11 f. 19. 29 f., so daß die πίστις schließlich auch zu der Kraft wird, durch die der Mensch selbst Staunenswertes vollbringt 11 33—34. Die Beschreibung des Glaubens, wie sie sich namentlich in 11 findet, bringt es mit sich, daß es ein besonderes neutestamentliches Glauben in Hebr nicht gibt. Das Heil, das den Vätern ihr Glaube wies, ist dasselbe, auf das die Christen ihre gläubige Zuversicht setzen. Nur den Vorzug hat die Christengemeinde, daß ihr die kürzeste Warte- und Probezeit bestimmt ist, daß sie die trotz aller Verheißungen notwendige Heilsbegründung durch den Sohn erlebt hat und die Eröffnung des Heiles noch erleben wird 11 40: für sie ist aus dem πόρρωθεν 11 13 ein ἐγγύς geworden 10 25. Nur in diesem Sinn wird εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν gewiesen 12 2: er führt für die Christen und die Väter das volle Heil herbei und erfüllt für alle, was allen verheißen und von allen erwartet worden ist; sein Weg durch Leiden zur Herrlichkeit ist für die Väter ebenso vorbildlich wie für die Christen 11 26. Zwar werden die christlichen Leser des Hebr, die in ihrer Glaubensfreudigkeit ermattet sind, dadurch zum Festhalten an ihrer Glaubenshoffnung ermuntert, daß ihnen die überragende Herrlichkeit und Leistungsfähigkeit des neuen Bundes und die selbst einen Moses übersteigende Größe Jesu und seines Werkes gezeigt wird, aber das Minderwertige im alten Bunde beschränkt sich auf die Kult- und Priesterordnung, im Glauben haben die Väter schon die Höhe erreicht, die das irdische Dasein möglich macht, und auch die Christengemeinde kann von Moses lernen, wie man als Glaubender, Wartender, Leidender sein Leben führt 11 24—26. (2.) Vergleicht man den Glaubensbegriff des Hebr mit dem Bestand bei Paulus (s. Exk. zu Rom 4 25), so ergeben sich neben Berührungen (vgl. Exk. zu Rom 4 25 unter b, c, d, besonders in Rom 4) bemerkenswerte Differenzen: bei Paulus ist die Beziehung der πίστις zur ἐλπίς nicht so stark ausgeprägt, dafür ist die Person Christi und seine Leistung für das Heil des Christen, also das „Evangelium“ als wesentlicher Gegenstand des Glaubens geltend gemacht, so daß das Glauben in diesem Vollsinne erst in der christlichen Gemeinde zutage getreten ist; glauben und dankbarer Diener Christi sein, ist bei Paulus dasselbe vgl. Gal 2 20. Die allgemein eschatologische Orientierung, die in Hebr wesentlich ist und durchgängig festgehalten wird, tritt bei ihm zurück. Vor allem fehlt in Hebr die Lehre, daß die Proklamierung des Glaubens den Ausschluß des Gesetzes und der Werkgerechtigkeit bedeute. Mit der Ungültigkeit der alten Bundesoffenbarung hat der Glaube nichts zu tun; im Gegenteil, in Hebr ist der Glaube das Band, das die Frommen aller Zeiten zusammenschließt; der gut jüdische Zusammenhang von Glaube und Vergeltung, den Paulus zerschnitten hat, ist also in Hebr unbedenklich aufrecht erhalten. Näher scheint Philo der Glaubensanschauung des Hebr zu stehen; da Hebr im Glauben die Frommen des alten Bundes mit den Christen gleichmäßig zusammenfaßt, ist dies nicht zu verwundern. Auch Philo beschreibt den Glauben als Annahme der rechten Lehre von Gott und seinem Tun (1) de opif. mundi 172 p. 42 s. Exk. zu Jac 2 26, de virt. 216 p. 442 διὸ καὶ πιστεῦσαι λέγεται τῷ θεῷ πρῶτος (sc. Ἀβραάμ), ἐπειδὴ καὶ πρῶτος ἀκλινῆ καὶ βεβαίαν ἔσχεν ὑπόληψιν, ὡς ἔστιν ἓν αἴτιον τὸ ἀνωτάτω καὶ προνοεῖ τοῦ τε κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ vgl. Hebr 11 6. Er setzt wie Hebr (2 und 5) den Glauben als Hoffnung und als Zuversicht zur Wunderkraft Gottes de Abr. 268 p. 39 μόνον οὖν ἀψευδὲς καὶ βέβαιον ἀγαθὸν ἡ πρὸς θεὸν πίστις, ... πλήρωμα χρηστῶν ἐλπίδων ... ψυχῆς ἐν ἅπασι βελτίωσις ἐπερηρεισμένης καὶ ἐφιδρυμένης τῷ πάντων αἰτίῳ καὶ δυναμένῳ μὲν πάντα, βουλομένῳ δὲ τὰ ἄριστα, de migr. Abr. 43 f. p. 442, quis rer. div. haer. 63 p. 482 (der Glaubende ist) τῶν

Daher wollen auch wir, die wir eine solche Wolke von Zeugen 12
um uns haben, alle Beschwerung und die leicht (uns) umgarnende Sünde ablegen und in Geduld (in) den uns gebotenen Kampf laufen, aufblickend auf den Führer und Vollender des Glaubens, Jesus, der, statt die ihm zu Gebote stehende Lust (zu wählen), das Kreuz auf sich nahm und die Schande verachtete, und nun zur Rechten des Thrones

ἀσωμάτων καὶ θείων πραγμάτων κληρονόμος, vgl. 33 p. 478. Vor allem ist Glaube auch für Philo — nur in noch viel stärkerem Maße als in Hebr (3) — Abkehr von der Sinnlichkeit und Hinwendung zu dem unsichtbaren Gott quis rer. div. haer. 92 f. p. 486 f. Die Aehnlichkeit der Auffassungen erklärt sich nicht nur aus der Verwandtschaft der Weltanschauungen s. Ergebn. B III, sondern hier noch besonders daraus, daß beide Theologen Schriftgelehrte sind und aus dem AT, besonders aus der Geschichte Abrahams ihre Lehre schöpfen. Die Differenz, die gleichwohl unverkennbar ist, liegt in der Eschatologie, die Hebr noch in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten hat (nämlich Lehre von einem künftigen, für alle Frommen gleichzeitig und gleichmäßig hereinbrechenden Heil), während sie Philo ganz individualistisch als die Vereinigung der Seele mit Gott faßt. Schlatter Der Glaube im NT[3] 524—539. Heigl 109—118. Hoennicke Die sittlichen Anschauungen des Hebr in Zeitschr. f. wiss. Theol. (1902) 45, 26—31. Niebergall Handbuch V 2, 269—271. Bousset Religion des Judentums[2] 512 ff. Windisch Die Frömmigkeit Philos p. 23—29.

12:

XII Wiederaufnahme der Paränese: Mahnung zur Ausdauer im Blick auf das Vorbild der Märtyrer und im Gedenken an den Segen des Leidens **1—13** und eindringliche Erinnerung an die Verantwortlichkeit und die Herrlichkeit der Berufung **14—29**. **1** Nun werden die Glaubenszeugen des alten Bundes auch als Vorbilder hingestellt I Clem 5 1—7 6 1 17 1, Philo quod omn. prob. lib. 11 p. 456, 16 ff. p. 462 ff. Das klassische τοιγαροῦν im NT nur noch I Thess 4 8. Beispiele für νέφος s. bei Wetstein und Bleek. μάρτυρες sind die in 11 aufgezählten Personen, sofern der Inhalt und Wert des Glaubens an ihnen zu ersehen ist. Zu ὄγκον . . πάντα (worunter allerlei Hemmungen durch irdische Daseinsbedingungen und -Interessen zu verstehen sind; die Bedeutung „Hochmut" wäre hier ganz unmotiviert) vgl. Philo quod det. pot. ins. sol. 27 p. 196 δείκνυσι δὲ τὸν σωματικὸν ὄγκον δηλῶν ὅτι πάντες, οἷς ὑπὲρ κτήσεως ἀρετῆς πόνος διαθλεῖται, τὸν περίγειον καταλελοιπότες χῶρον μετεωροπολεῖν ἐγνώκασιν οὐδεμίαν τῶν σωματικῶν ἐφελκόμενοι κηρῶν, leg. all. III 47 p. 96, quis rer. div. haer. 58 p. 482. ἀποθέμενοι vgl. zu Jac 1 21 und Philo de post. Caini 48 p. 234 ἡ ἀπόθεσις ἀδικημάτων ἑκουσίων καὶ ἀκουσίων. εὐπερίστατος nur hier in der griechischen Literatur vgl. Chrysost. t. XII p. 256c-dM. εὐ. ἤτοι τὴν εὐκόλως περιισταμένην ἡμᾶς ἢ τὴν εὐκόλως περίστασιν δυναμένην παθεῖν λέγει. Zu dem Bild vom Kampf s. zu I Cor 9 24—27 und Exk. zu Eph 6 10—17 und vgl. noch II Clem 7. ὄγκος und ἁμαρτία gleichen der beschwerlichen Kleidung und Belastung, deren sich der Kämpfer entledigt s. Porphyr. de abstin. I 31. Eine Entsündigung hat also dem Leidenskampf voranzugehen, wenn er in Ausdauer bestanden werden soll I Petr 4 1. Gemeint sind gerade die leichten Sünden, die so rasch sich einstellen; wenn also der Christ auch mit ihnen noch zu tun hat vgl. zu 10 26, soll er sie im Blick auf seine besondere Aufgabe ablegen: das Christenleben soll ein Kampf und eine Passion von Sündlosen sein und das Leiden dient nicht zur Aufdeckung oder zur Sühnung der Sünden, sondern deren Beseitigung ist Voraussetzung seiner glücklichen Ueberwindung. Zum Versschluß vgl. Eurip. Orest. 847 ψυχῆς ἀγῶνα τὸν προκείμενον, Herodot IX 60 1 VII 11 3 I Clem 7 1. **2** Nun läßt der Blick die

3 Gottes sich niedergelassen hat. Stellt euch doch den vor, der solche
Anfeindung der Sünde gegen sich erfahren hat, damit ihr nicht er-
4 mattet und euch auflöst. Noch habt ihr im Kampf mit der Sünde
5 nicht bis aufs Blut Widerstand geleistet und den Zuspruch vergessen,
der sich zu euch wendet wie zu Söhnen: »mein Sohn, verachte nicht
»die Zucht des Herrn und gib dich nicht auf, wenn du von ihm ge-
6 »straft wirst; denn wen der Herr lieb hat, züchtigt er und geißelt jeden

---

Wolke der Zeugen von 11 endgültig, um sich dem Vollender des Glaubens zuzuwenden, auf den jene in ihrem Leben vergeblich gewartet hatten. Jesus ist der am Ende erschienene Führer der ganzen Schar, der zugleich die Erfüllung des Glaubens, seine Auflösung in Schauen und Erleben bringt 6 20 9 11 f. 24. Der stärkende Aufblick wie IV Macc 17 10 Epictet Dissert. II 16 42 18 29 19 29. Zu ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής vgl. Apoc 1 17 2 8 22 13 Philo quis rer. div. haer. 120 p. 489 καὶ μὴν ὥσπερ αἱ ἀρχαὶ θεοῦ, οὕτως καὶ τὰ τέλη θεοῦ, Selenehymnus (Abel Orphica 294) 35 ἀρχὴ καὶ τέλος εἶ, Orpheus bei Diels Vorsokr. B 6. ἀρχηγός s. zu 2 10 und zu Act 3 15 ist nach Rhode Psyche [4] I 169 auch Beiwort der Heroen. Bei der ganzen Wendung denkt man zunächst daran, daß Christus das Ziel des Glaubens gesichert und die Bahn zu seiner Erreichung frei gemacht hat 2 10 5 11; aber nach [b] wird man auch in Christus das vollendetste Vorbild ausharrenden Glaubens sehen können: auch er war ein Glaubensasket vgl. 11 24—26 und Clem. Hom. III 16 ὁ τῆς ἀληθείας καὶ . . . τῆς εὐσεβείας ἡγεμών und s. HPSmith The faith of Jesus Expos. Times 21, 281. Die προκειμένη χαρά ist das Leben des Präexistenten im Himmel, dem Ort der Freude Philo de spec. leg. II 54 f. p. 280 f. Mt 25 21 I Petr 1 8 f. s. z. St., zu dem das irdische Auftreten in schärfstem Gegensatz stand Phil 2 6—8 II Cor 8 9 I Clem 16 2 Barn 5 5. Er übertrifft die Märtyrer auch dadurch, daß er unmittelbar nach Vollendung seiner Passion als erster den himmlischen Ehrenplatz erlangt hat Apoc 3 21. σταυρός in Hebr nur hier, doch vgl. ἀνασταυροῦν 6 6. **3** ἀναλογίσασθε III Macc 7 7, klassische Beispiele bei Bleek. Intensive Vergegenwärtigung der Passion Jesu vgl. Gal 3 1 I Petr 2 21—24 3 18 4 1 ist das beste Mittel, um in der eigenen Passion fest zu bleiben. Die ἀντιλογία (Lc 2 34 s. auch zu Joh 19 12) findet ihre Illustration auf jeder Seite der vier Evangelien s. Exk. zu 2 18. εἰς ἑαυτούς S* D* E* u. a. ist unmöglich, es wird ein Lese- oder Schreibversehen sein. ἁμαρτωλοί wie Mc 14 41 = Mt 26 45. Zu ἐκλύεσθαι vgl. 5 Prov 3 11 Dt 20 3 Polyb. XX 4 7. **4** Eben solcher Kampf ist auch den Lesern verordnet, nur daß er bisher noch nicht bis zum äußersten durchgehalten worden ist (II Macc 13 14). Die Sünde, gegen die die Leser zu kämpfen haben, möchte man nicht im eigenen Innern suchen (vgl. I Pet 2 11), da diese Sünde nach 1 schon vor Beginn des Kampfes niedergeschlagen sein soll, und da nach 5 ff. der Kampf eine Züchtigung, also ein Leiden darstellt, sondern wie im Falle Jesu 3 bei den Verfolgern. Dann sind Martyrien in der Gemeinde noch nicht vorgekommen (Chrysost. t. XII p. 271 [a] M. οὔπω θάνατον ὑπέστητε . . . ὁ μέντοι Χριστὸς ὑπὲρ ὑμῶν τὸ αἷμα ἐξέχεεν, ὑμεῖς δὲ οὐδὲ ὑπὲρ ἑαυτῶν) und Rom ist als Ort der Leser ausgeschlossen s. zu 10 33 zu 13 24 und S. 115. **5** Der zweite direkte Tadel in Hebr vgl. 5 11 f. ὡς υἱοῖς das sollte euren Glauben stärken und euch Mut machen. Das Zitat **6** Prov 3 11 f. vgl. Apoc 3 19 Ps Sal 10 2 14 1; Hebr setzt μου zu υἱέ (hebr. בְּנִי) und παιδεύει für ἐλέγχει LXX (SA = Hebr); auch von Philo de congr. erud. gr. 177 p. 544 f. zitiert mit der Folgerung οὕτως ἄρα ἡ ἐπίπληξις καὶ νουθεσία καλὸν νενόμισται, ὥστε δι' αὐτῆς ἡ πρὸς θεὸν ὁμολογία συγγένεια γίνεται. Vgl. Bousset Religion des

»Sohn, den er annimmt«. Zum Zwecke der Zucht leidet ihr, wie 7
Söhne behandelt euch Gott. Denn wo ist ein Sohn, den der Vater
nicht züchtigt? Wenn ihr aber der Zucht entgeht, in die alle einge- 8
stellt sind, dann seid ihr ja unehelich und nicht Söhne. Und dann 9
(bedenkt:) in unseren fleischlichen Vätern hatten wir Zuchtmeister und
fügten uns; werden wir nicht viel mehr uns dem Vater der Geister
unterwerfen, damit wir leben? Die übten ja doch kurze Zeit ihre Zucht 10
nach ihrem Gutdünken, der aber zum Segen, daß wir an seiner Heilig-
keit Anteil gewinnen. Denn jede Züchtigung scheint für den Augen- 11
blick nicht Lust, sondern Jammer zu bringen, später aber erteilt sie
denen, die durch sie geübt sind, die Friedensfrucht der Gerechtigkeit.
Deshalb »richtet die lässigen Hände und die gelösten Glieder wieder auf« 12

Judentums ^{2} 442 f. Darnach ist das Leid von Gott geschickt und ist ein Erweis der göttlichen Liebe und unserer Gotteskindschaft Ps. Sal. 13 6—11. Seneca de provid. 4 7 *hos itaque deus quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet.* Das Tun der Sünder ist dann von Gott selbst gewollt und gewirkt vgl. μαστιγοῖ und 11 36. **7—11** Auslegung des Zitats unter Ausführung des Vergleichs der göttlichen Zucht mit irdischer Pädagogik. I Clem 56 2. 16, Seneca de provid. 2 6 *patrium deus habet adversus bonos viros animum et illos fortiter amat et: operibus, inquit, doloribus damnis exagitentur, ut verum colligant robur.* Feinsinnig wird so die naheliegende Klage Leidender zurückgewiesen: wie kann Gott gerade uns, seine Kinder, so leiden lassen. Zur jüdischen Kinderzucht vgl. Prov 23 13 f. Sir 30 1—12 und Stade-Bertholet Bibl. Theol. des AT II 87. 182. **7** Zu προσφέρεσθαι mit Dativ s. BGU 1024 VII 25 ζῶσα [π]ροσεφέρετο τοῖς βου[λομένοις] ὡς νεκρά. Stobaeus III 39 25 Πυθαγόρας ἐρωτηθείς, πῶς δεῖ ἀγνωμονούσῃ πατρίδι προσφέρεσθαι, εἶπεν· ὡς μητρί, s. auch II Reg 7 14. **8** Wo Zucht fehlt, fehlt auch das rechte Vaterverhältnis, ein treffender Beweis für die Notwendigkeit des Leidens. **9** f. Die menschlich väterliche Zucht der fleischlichen Väter wird gebilligt und ertragen, trotzdem sie in ihrem Maß willkürlich war; dann muß noch viel mehr die Zucht unsres geistlichen Vaters hingenommen werden, die zu unsrem Heil ausschlägt und uns Gott ähnlich macht Mt 5 48 Dt 8 5. **9** παιδευτής Rom 2 20. Vf. redet nur zu Erwachsenen, die ihre Kinderzeit hinter sich haben. πατὴρ τῶν πνευμάτων vgl. Num 16 22 I Clem 59 3 Apoc 22 6; πνεύματα werden hier die Menschengeister sein; unsere Gotteskindschaft scheint hier auf unserer gottgeschaffenen Natur, nicht auf dem Erlöserwerk Christi zu beruhen. δέ nach οὐ πολλῷ in S^{c}D* wird korrekte Eintragung sein. καὶ ζήσομεν ist judengriechische Diktion s. noch zu 1 2. **10** πρὸς ὀλίγας ἡμέρας (vgl. Gen 47 9) kann Dauer der Züchtigung oder das kurze Leben des Gezüchtigten bedeuten vgl. Sap 3 5 ἁγιότης nur noch II Macc 15 2 und II Cor 1 12 S* u. a. **11** Die Züchtigung, scheinbar eine Quelle des Jammers, bringt tatsächlich Heil und Segen vgl. Aristoteles bei Diogenes Laert. V 1 18 τῆς παιδείας ἔφη τὰς μὲν ῥίζας εἶναι πικράς, γλυκεῖς δὲ τοὺς καρπούς. Sap 3 5 Philo de congr. erud. gr. 160 p. 542, 175 p. 544. II Cor 4 17 f. Hermas Sim. VI 3. Clem. Hom. XIII 21 πολλῷ οὖν ἄμεινον τὰ πρωτεῖα εἶναι θλιβερά. καὶ γὰρ ὅτε πάρεστιν, ἐλπίδι τοῦ παρελθεῖν οὐ πάνυ λυπεῖ, προσδοκίᾳ τε τοῦ κρείττονος καὶ χαίρειν παρέχει. Die Friedensfrucht der Gerechtigkeit ist die nach Beendigung des Leidenskampfes gewonnene sittliche Tüchtigkeit, s. zu Jac 3 18 und vgl. noch Epicur frg. 519 δικαιοσύνης καρπὸς μέγιστος ἀταραξία. Zu den Genitiven s. Radermacher Gramm. 104. **12 13** abschließender Aufruf der

13 und »schafft gerade Geleise für eure Füße«, damit was lahm (ist) sich nicht
14 noch ausrenke, sondern vielmehr geheilt werde. Dem Frieden mit
allen jaget nach und der Heiligung, ohne die niemand den Herrn wird
15 sehen können; schaut zu, daß keiner sich trenne von der Gnade Got-
tes, daß nicht eine bittere Wurzel aufwachse und Unordnung schaffe
16 so daß dadurch viele (mit) befleckt werden, daß nicht ein Hurer oder
gemeiner Mensch wie Esau (unter euch sei), der für ein Essen sein
17 Erstgeburtsrecht preisgab. Ihr wißt jedoch, daß er hinterher (doch noch)
den Segen erben wollte, aber verworfen ward, denn er fand die Er-
18 laubnis zur Buße nicht, obgleich er sie unter Tränen suchte. Ihr seid
ja doch nicht zu einer betastbaren (Stätte) herangetreten, die in Feuer

---

Ermüdeten zum Marsch, wozu Js 35 3 und Prov 4 26 frei verwendet werden vgl. Sir 25 23 Polyb. XX 10 9. Die vorherrschende Lesart ποιήσατε in 13 (ποιεῖτε nur S* P 17) würde einen Hexameter ergeben vgl. Blaß ² § 82, 3. ἐκτραπῇ vgl. I Tim 1 6 5 15 II Tim 4 4. Die Gefahr des Falles einzelner besteht, kann aber noch abgewendet werden. **14** eröffnet eine neue Gedankenreihe. Nach der ersten Mahnung erwartet man eine Reihe einzelner kurzer Vorschriften. Doch schließt sich an das angefügte Wort καὶ τὸν ἁγιασμόν sofort eine zusammenhängende Warnung vor Abfall und Abführung an **15—29**, die die Gedanken von 6 4—8 10 26—31 wieder aufnimmt, insbesondere das Motiv, daß ein Abfall unter der neuen Stiftung wegen ihrer unermeßlichen Erhabenheit und Herrlichkeit unendlich verderbenbringender ist als in mosaischer Zeit s. Exk. zu 6 8. ἁγιασμός scheint hier = ἁγιότης 10 und ἁγιωσύνη zu sein; jedenfalls ist mit χωρὶς οὗ der Abschluß des Heiligungsprozesses gemeint, der die Bedingung für das Schauen Gottes darstellt s. zu Mt 5 8, Windisch Frömmigkeit Philos 10 ff. **15** ὑστερεῖν wie 4 1. Das Zitat steht Dt 29 18 s. zu Act 8 23; ἐνοχλῇ ist aus ἐν χολῇ entstanden, ob aus Versehen und schon in der Textvorlage des Vfs., ist ungewiß. Der Fall eines einzelnen ist so gefährlich, weil er andere mit sich ziehen kann. **16—17** Das warnende Beispiel Esaus Gen 25 33 f. 27 30—40 Jubil 35 13 f. Philo de virt. 208 p. 441. **16** βέβηλος s. III Macc 2 2. 14 Philo leg. all. I 62 p. 55, de spec. leg. 102 p. 228 πόρνῃ μὲν γὰρ καὶ βεβήλῳ κτλ., Catene 265 βέβηλος τουτέστιν γαστρίμαργος ἀκρατὴς κοσμικὸς τὰ πνευματικὰ ἀπεμβολῶν. Zu ἀπέδετο vgl. Helbing Septuagintagrammatik 105. **17** Eine theologische Ausdeutung von Gen 27 30—40, die daraus die jüdisch-christliche Lehranschauung vom τόπος μετανοίας belegt: Buße kommt nur zustande, wenn zu dem rechten menschlichen Verhalten die göttliche Ermächtigung hinzutritt; jenes war in ergreifender Weise bei Esau zu sehen Test. Sym 2 13 Jubil 26 29 41 24, diese fehlte s. Exk. zu 6 4—8 und vgl. noch Philo de spec. leg. II 23 p. 274. Ueber ἴστε vgl. Moulton Einl. 119. μετανοίας τόπος Sap 12 10 Tatian Orat. ad Graec. 15. **18—24** Das Beispiel Esaus ist eigentlich nicht ganz zutreffend, denn im neuen Bund ist ja eine Steigerung der Ehren und der Schrecken eingetreten. **18—21** Die Schrecken der mosaischen Bundesschließung vgl. Ex 19 12. 16. 18—21 Dt 4 11 5 23 Justin Dialog. 67 p. 292 B ἡ δὲ παλαιὰ διαθήκη, ἔφην, μετὰ φόβου καὶ τρόμου διετάγη τοῖς πατράσιν ὑμῶν, ὡς μηδὲ δύνασθαι αὐτοὺς ἐπαΐειν τοῦ θεοῦ. κἀκεῖνος ὡμολόγησε. **18** Zu ψηλαφωμένῳ kann nach 22 auch ὄρει ergänzt werden, was D u. a. bereits zusetzen. ψηλαφ. (vgl. Gen 27 11 f. Dt 28 29 Norden Agnostos Theos 14—16) bezeichnet gut die ganze Sinnlichkeit, in der sich die alttestamentliche Gottesoffenbarung bewegt 9 11.

brennt, und zu Nebel, Finsternis, Sturm, Posaunenstoß und Wortgetön, wo die Hörer sich verbaten, daß ein Wort ihnen zugefügt werde; 19
denn sie konnten die Verordnung nicht ertragen, und »wenn ein Tier 20
»(so hieß es) den Berg berührt, soll es gesteinigt werden«, und so furcht- 21
bar war die Erscheinung, (daß) Moses sprach »ich bin in Furcht und
»Zittern« — sondern ihr seid herangetreten zum Berg Zion und zu 22
der Stadt des lebendigen Gottes, zum himmlischen Jerusalem, und zu
Myriaden von Engeln, zur Festschar und Versammlung der Erstgebo- 23
renen, die im Himmel aufgeschrieben sind, und zu Gott, dem Richter

19 Die φωνὴ ῥημάτων wird die Proklamation des Dekalogs Ex 20 1 17 sein. Das παραιτεῖσθαι soll nach 25 als frevelhafte Ablehnung der göttlichen Offenbarung verstanden werden, eigentlich war es gerade von höchster Gottesfurcht eingegeben. Mit **20** verläßt der Vf. die 18 beabsichtigte Konstruktion, indem er sich in Einzelschilderung verliert. 20 b freies Zitat aus Ex 19 13. **21** ein haggadischer Eintrag des Vfs., vielleicht aus Dt 9 19. ἔκφοβος und ἔντρομος auch I Macc 13 2, für letzteres SD* ἔκτρομος, ein absolutes Hapaxlegomenon. φαντάζεσθαι wie Sap 6 16. **22** **24** Den Schreckerscheinungen und Schreckbestimmungen werden die herrlichen Stätten und Wesen entgegengestellt, denen die Leser jetzt zugeführt sind. **22** Zu προσεληλύθατε vgl. Philo de spec. leg. I 51 p. 219 τούτους δὲ καλεῖ προσηλύτους ἀπὸ τοῦ προσεληλυθέναι καινῇ καὶ φιλοθέᾳ πολιτείᾳ. Zu Σιὼν ὄρει vermißt man den entscheidenden Zusatz, der erst bei Ἱερουσαλήμ erscheint; Sion ist an sich schon Gegensatz zu Sinai vgl. Gal 4 24—26 und den altchristlichen Traktat *de montibus Sina et Sion* (Cyrian Op. Hartel III 104—119).

Das himmlische Jerusalem die wahre Gottesstadt ist eine der maßgebenden Anschauungen des Hebr. Hier befindet sich ja doch jenes „Heiligtum“ und „wahre Zelt“, das der Herr gebaut 8 2, das er dem Moses auf dem Sinai gezeigt hat 8 5 und in das Christus mit seinem Blute zur Darbringung seines hohenpriesterlichen Opfers eingedrungen ist 9 11 f. 24 6 19 f. 12 24. Die Vorstellung stammt aus dem Judentum und ist in der Apokalyptik oft bezeugt vgl. Exk. zu Gal 4 26, dazu noch Stade-Bertholet Bibl. Theol. des AT II 460 f. Insbesondere kennt auch das Judentum die Auffahrt in den Himmel, in das oberste Heiligtum s. Exk. zu 8 2. Auch Philo ist mit der Idee bekannt vgl. de somn. II 250 p. 691 f. ἡ δὲ θεοῦ πόλις ὑπὸ Ἑβραίων Ἱερουσαλὴμ καλεῖται, ἧς μεταληφθὲν τοὔνομα ὅρασίς ἐστιν εἰρήνης. ὥστε μὴ ζήτει τὴν τοῦ ὄντος πόλιν ἐν κλίμασι γῆς — οὐ γὰρ ἐκ ξύλων ἢ λίθων δεδημιούργηται, aber er biegt auch sie ins Psychologische um, indem er fortfährt ἀλλ' ἐν ψυχῇ ἀπολέμῳ καὶ ὀξυδορκούσῃ <τέλος> προτεθειμένῃ τὸν [δὲ] θεωρητικὸν καὶ εἰρηναῖον βίον. Hebr hält an dem Realismus der Apokalyptik fest. Das himmlische Jerusalem ist eine Millionenstadt; ihre Bewohner sind Engel und fromme Menschen.

μυριάσιν ἀγγέλων vgl. Jud 14 Apoc 5 11 9 16. πανήγυρις Hos 2 11 9 5 Am 5 21 Ez 46 11 LXX für die israelitische Kultversammlung, vgl. auch Js 66 10. Auch die πρωτότοκοι **23** könnten Engel sein vgl. Hermas Vis. III 4 1, aber ἀπογεγραμμ. ἐν τοῖς οὐρ. zeigt, daß es Menschen sind, die auf Grund von Listen, die im Himmel geführt werden, Aufnahme im Himmel gefunden haben vgl. Lc 10 20 Phil 4 3 Apoc passim Hermas Vis. I 3 2 u. ö. s. z. d. St. u. Bousset in Meyers Kommentar zur Apoc (XVI) 6 224. Dann sind sie mit den πνεύμασι δικαίων τετελει. (vgl. Dan 3 86) identisch. Auch diese Bewohner kennt die jüdische Apokalyptik vgl. Henoch 39 4 f. 70 4 *dort sah ich die Erzväter und die Gerechten, welche seit undenklicher Zeit an jenem Orte wohnen*, IV Macc 18 23 vgl. auch zu Joh 14 28. Gott ist Richter in Hebr vgl. 10 30 f. 13 4.

24 aller, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten und zu dem Mitt-
ler der neuen Stiftung Jesus und zu dem Blut der Besprengung, das
25 kräftiger redet als (das Blut) Abels. Sehet zu, daß ihr den, der da redet, nicht
abweist; denn wenn jene nicht entrannen, als sie den abwiesen, der
auf Erden Orakel gab, so (werden) wir erst recht (nicht entrinnen), wenn
26 wir dem vom Himmel (her Kommenden) ausweichen, dessen Stimme
damals (nur) die Erde erschütterte, jetzt aber hat er die Verheißung
gegeben »noch einmal will ich wankend machen nicht nur die Erde,
27 »sondern auch den Himmel«. Das »noch einmal« aber deutet auf die
Verwandelung des Erschütterten, wie es denn geschaffen ist, damit be-
28 stehen bleibe, was nicht erschüttert werden kann. Darum laßt uns
dankbar sein, daß wir ein unerschütterliches Reich in Empfang neh-
men, womit wir Gott wohlgefällig dienen wollen in Angst und Furcht;
29 denn unser Gott ist ein verzehrendes Feuer.

Die Geister gehören früheren Menschen an und sind aus deren Leib gefahren vgl. zu I Petr 3 19. Zu δίκαιοι τετελειωμένοι vgl. Sap 4 13 Philo leg. all. III 74 p. 101 ὅταν τελειωθῇς καὶ βραβείων καὶ στεφάνων ἀξιωθῇς. **24** Endlich wird der messianische Mittler dieses Heilszustandes genannt. Daß νέας statt καινῆς gesetzt ist vgl. 8 8. 13 9 15, hat kaum eine besondere Bedeutung (gegen Trench-Werner Synonyma des NT 138). Auch der Märtyrer Abel ist ein Schattenbild Christi, sein Blut ruft nach Rache s. 11 4, Jesu Blut nach Versöhnung; man könnte auch denken, daß auch dem Blute Abels Sühnkraft zugeschrieben wird, dann hat Jesu Blut als wirksamer zu gelten. Vgl. noch Nestle Expos. Times 17, 566. **25—29** nun die Warnung vgl. Barn 4 14. **25** Das παραιτεῖσθαι der Israeliten 19 kann sich im neuen Bund wiederholen, was natürlich Abfall von Gott überhaupt, nicht etwa Rückfall in gesetzesstrenges Judentum bedeuten kann. Bei οὐκ ἐξέφυγον denkt der Vf. wohl an das Strafgericht der Wüstengeneration 3 7—19. Wenn ἐπὶ γῆς zu τὸν χρηματίζοντα zu ziehen ist, so ist der Unterschied schief gefaßt: auch der χρηματίζων der Juden war vom Himmel her, wenn anders Gott gemeint ist, und der λαλῶν der Gegenwart war auf Erden 2 3. Aber vielleicht ist der χρηματίζων Moses. Zu βλέπετε μὴ κτλ. vgl. Hermas Mand. V 2 8. **26** f. Die Schrecken des neuen Bundes kommen noch und sind viel schlimmer als die früheren. Wenn „der vom Himmel" Christus ist, dann gilt gegen 2 2 und 12 25 auch die Sinaioffenbarung als Christophanie. Das Ganze ist durch Wortklauberei aus Hag 2 6 gewonnen; οὐ μόνον . . . ἀλλὰ καὶ ist zur Begründung der Auslegung eingefügt, καὶ τὴν θάλασσαν gestrichen. Zu der eschatologischen Weltkatastrophe vgl. Henoch 45 4 f. Ps 113 7 Judic 5 4 f. **27** Ein zweites Exegetenfündlein. ἔτι ἅπαξ ist in 26 auf die Sinaioffenbarung bezogen, hier wie es scheint auf die Schöpfung. τὸ δὲ ‚ἔτι ἅπαξ' wie τὸ δὲ ‚ἀνέβη' Eph 4 9. ἵνα μείνῃ verlangt die Annahme, daß das Geschaffene einst vergehen wird, so daß μετάθεσις = ἀπώλεια. Die Eschatologie des Hebr kennt darnach keine Erneuerung der geschaffenen Welt s. Exk. zu 9 28 zu II Petr 3 10 Rom 8 19—22, sondern ihre Vernichtung und die Offenbarung der ewigen, bisher unsichtbaren Welt, der βασιλεία ἀσάλευτος **28** = βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Zu βασιλ. παραλαμβ. vgl. Dan 7 18. Um in sie zu gelangen, ist Bedingung ein Gott gehorsamer Wandel, der sich den Verderben bringenden Gott vor Augen hält. Auch für den Christen hat Gott seine aus dem AT bekannten Züge nicht abgelegt. Zu ἀσάλευτον vgl. Philo de vita Mos. II 14 p. 136. λατρεύωμεν ist kohortativ, λατρεύομεν S u. a. Korrektur. **29** Zitat

Die Bruderliebe bleibe; die Gastfreundschaft vergeßt nicht, denn 13
dadurch haben manche, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt. Geden- 3
ket der Gefangenen, als (wäret ihr) mitgefangen, der Notleidenden, da
ihr doch gleichfalls noch im Leibe seid. Ehrbar (werde) die Ehe bei 4
allen (gehalten) und das Ehebett unbefleckt; denn Hurer und Ehe-
brecher wird Gott richten. Frei von Geldgier sei der Wandel; laßt 5
euch genügen an dem Vorhandenen; denn er selbst hat gesagt »nie-
»mals will ich dich aufgeben und nimmer dich verlassen« — so daß 6
wir getrost sprechen können »der Herr ist mein Helfer, ich brauche
»mich nicht zu fürchten; was soll mir ein Mensch tun?« Gedenkt an 7
eure Führer, die euch Gottes Wort gepredigt haben, schaut den Aus-

von Dt 4 24 9 3 vgl. Js 33 14. βασιλεία und πῦρ sind die beiden Orte der Zukunft Mt 25 34. 41 Clem. ad Jac. 11 (Clement. p. 9 Lagarde). **XIII 1—17** Eine kurze Reihe einzelner Mahnsprüche, wie sie der Vf. wohl schon 12 14 vorhatte, unterbrochen durch eine letzte paränetische Anwendung der typologischen Hauptlehre des Schreibens 9—16. Zum lexikalischen Bestand des Kap. vgl. AWilliams im Journ. of bibl. lit. 1911, 129—136. **1** μενέτω zeigt an, daß die φιλαδελφία in der Gemeinde im Schwange ist vgl. I Thess. 4 9 f. Verbindet φιλαδελφία vor allem die Glieder der Gemeinde, so ist **2** die Gastfreundschaft Betätigung der Liebe gegen fremde Brüder Iob 31 32 Rom 12 13 I Tim 3 2 Tit 1 8 I Petr 4 9 Hermas Sim. VIII 10 3 IX 27 2 Mand. VIII 10. Bei τινές wird an Abraham und Sara Gen 18, Lot Gen 19 und Manoach Judic 13 gedacht sein, vgl. Joseph. Ant. I 11 2 § 196 Philo de Abr. 113 p. 17; ob Tobith dem Vf. bekannt war, weiß man nicht. Solche ungeahnte Engelbesuche können wohl auch in der Gegenwart noch vorkommen. Zu **3** vgl. 10 34 Mt 25 36. Zu συνδεδεμένοι vgl. I Cor 12 26. ἐν σώματι = ἐν σαρκί II Cor 10 3 Gal 2 20 vgl. 5 7. **4** Christen, die ihre oder eine fremde Ehe brechen, sind verloren 12 16 I Clem 30 1 II Clem 4 3 Hermas Mand. IV VI 2 5 VIII 3 XII 2 1 u. ö. Clem. ad Jac. 7 (Clement. p. 8 L.) Hom. XIII 13. 18 f. 20 XIV 7. Zur Befleckung durch Unzucht s. Sap 3 13 14 26 Gen 49 4. An Verteidigung der Ehe gegen asketische Neigungen ist wohl nicht zu denken. **5** Warnungen vor sexuellen Vergehen und vor Habsucht stehen auch I Thess 4 3—6 zusammen. Die Unternehmungslust, die viel Geld zu verdienen trachtet, widerspricht dem Geist des Urchristentums: der Christ soll nur das Nötigste besitzen Mt 6 25 ff. I Tim 6 6 Ps. Phoc. 6 ἀρκεῖσθαι παρ' ἑοῖς, τῶν δ' ἀλλοτρίων ἀπέχεσθαι. Dasselbe empfehlen auch die griechischen Philosophen s. Democrit fr. 191 Diels, Xenoph. Sympos IV 42 οἷς γὰρ μάλιστα τὰ παρόντα ἀρκεῖ ἥκιστα τῶν ἀλλοτρίων ὀρέγονται, Teles p. 7 7 28 12 31 3 Hense, Epictet Dissert. I 1 27, Marc Aurel. X 1. ἀφιλάργυρος I Tim 3 3 ist auch auf Inschriften belegt s. Deißmann Licht vom Osten 3 56. αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν erinnert an das αὐτὸς ἔφα der Pythagoräer. Das Gotteswort, das genau so auch von Philo de conf. ling. 166 p. 430 zitiert wird, findet sich so in LXX nicht; es kann eine andere Uebersetzung von Jos 1 5 sein (LXX οὐκ ἐγκαταλείψω σε οὐδὲ ὑπερόψομαί σε), doch vgl. auch Dt 31 6. 8 I Paral 28 20 οὐκ ἀνήσει σε καὶ οὐ μή σε ἐγκαταλίπῃ Gen 28 15. **6** = Ps 117 6, hier wirklich als Menschenwort gewertet. **7** Gedenkspruch für die gestorbenen Vorsteher (und Gründer?) der Gemeinde vgl. I Clem 44 5 Hermas Vis. III 5 1. Der Brief stammt also aus der zweiten christlichen Generation. Die ἔκβασις (vgl. Sap 2 17) τῆς ἀναστροφῆς braucht kein Martyrium gewesen zu sein. Ἡγούμενοι I Clem 1 3 (vgl. προηγούμενοι Lc 22 26 I Clem 21 6 Hermas Vis. II 2 6

8 gang ihres Wandels an und ahmt ihren Glauben nach. Jesus Christus
9 gestern und heute derselbe und in Ewigkeit. Laßt euch nicht von allen möglichen fremden Lehren umhertreiben; denn es ist schön, wenn das Herz durch Gnade befestigt wird, nicht durch Speisen, von
10 denen die, die damit umgingen, keinen Nutzen hatten. Wir haben einen
11 Altar, von dem zu essen die Diener des Zeltes kein Recht haben. Denn die Leiber der Tiere, deren Blut zur Sühnung der Sünde in das Heiligtum vom Hohenpriester hineingetragen wird, die werden außerhalb des

III 9 7) sind vornehmlich Prediger und Seelsorger 17 vgl. Knopf Nachapostol. Zeitalter 181 f. **8** Ein Wahlspruch, der die Ewigkeit Christi und die Unveränderlichkeit seines Wesens betont; es folgt daraus, daß seine Person immer im Mittelpunkt des Glaubens stehen muß, auch bei den Lesern. ἐχθές wie bisher immer, wie in den Tagen der ἡγούμενοι vgl. Cat. p. 272 τὸ „χθὲς" τὸν παρελθόντα λέγει χρόνον, τὸ „σήμερον" τὸν ἐνεστῶτα αἰῶνα. Zu ὁ αὐτός ‚der gleiche' vgl. 1 12 Plutarch Cäsar 45 p. 729 E, Brutus 13 p. 989 C, weiteres bei Wetstein. **9** Wie Christus sich ewig gleich bleibt, so soll auch die Lehre unverändert bleiben; ein Nebeneinander verschiedener Lehren und die Aufnahme neuer Lehren ist vom Uebel; das Traditionsprinzip ist schon im Werden vgl. zu Jud 3. Der beste Schutz gegen Unsicherheit und Verführbarkeit (vgl. Jud 12) ist Befestigung der Herzen, die Gott gibt. Dies Wertlegen auf Speisegebote und -verbote ist wohl nur ein Beispiel für die διδαχαὶ ποικίλαι καὶ ξέναι Hermas Sim. VIII 6 5. Aber was ist gemeint? In Betracht kommt 1. Beteiligung an jüdischen Opfermahlzeiten (ganz unwahrscheinlich) 2. Beobachtung der mosaischen Speisegesetze, worauf der Relativsatz weist (aber die Rückkehr zum mosaischen Ritualismus konnte kaum als fremde Lehre bezeichnet werden, wäre wohl auch eingehender widerlegt worden), 3. die Teilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten s. Exk. zu I Cor 10 21 und Apoc 2 14. 20 (hierfür ist das einfache οὐ βρώμασιν zu kurz; warum nannte, der Vf. das Ding nicht bei seinem rechten Namen εἰδωλόθυτα u. dgl.?), 4. die sakramentale Schätzung des Abendmahls (so OHoltzmann Zeitsch. f. d. neut. Wiss. 10 (1909) 251—260; wäre unmöglich mit diesen kurzen Worten bezeichnet und abgewiesen worden), endlich 5. das Wahrscheinlichste, Beeinflussung durch den auch in christlichen Kreisen verbreiteten Synkretismus, der unter Berufung auf jüdische und orientalisch-hellenische Lehren auch Speisevorschriften gab s. Exk. zu Rom 14 I Tim 4 3—5 Col 2 21 f. Daß Speise in der Religion etwas bedeute, lehnt auch Paulus ab 1 Cor 8 8 Rom 14 17. **10—16** Erneute Würdigung unseres Besitzes und unserer Aufgabe in Anlehnung an den alttestamentlichen Opferbrauch. **10** f. ist in seinen Beziehungen schwer zu verstehen. 11 = Lev 16 27 ist offenbar Erläuterung von 10, also gültiges gesetzmäßiges Gebot. Dann kann aber 10 nicht polemisch gegen das jüdische Priestertum gerichtet sein, wie denn οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες keine ausreichende Bezeichnung des vorchristlichen Priestertums, geschweige denn der ungläubigen jüdischen Zeitgenossen darstellt. Was ist dann aber unser Altar? Wenn wir 12—14 mit heranziehen, kann er keineswegs Mittelpunkt des christlichen Glaubens und Lebens sein: der Altar ist vielmehr an der Stätte zu suchen, die wir verlassen sollen. Es kann also weder der Abendmahlstisch noch das Kreuz gemeint sein. Dann ist 10 nur ein einleitender Gedanke: auch bei uns gilt, daß man sich nicht zum Essen um den Altar sammeln soll; nicht am Altar, sondern draußen hat Christus sein Leiden beschlossen. So ergibt sich auch ein guter Anschluß von 10 an 9: daß Speisen nichts helfen, ist daran zu sehen, daß es auch bei uns heißt: weg vom Tisch,

Lagers verbrannt. Deshalb hat auch Jesus, um durch sein eigenes 12
Blut das Volk zu heiligen, außerhalb des Tores gelitten. Daher laßt 13
uns zu ihm aus dem Lager hinausziehen und dabei seine Schmach
tragen. Denn hier haben wir keine Stadt, die bestehen bleibt, sondern 14
suchen die künftige. Durch ihn also wollen wir ein Lobopfer allent- 15
halben Gott darbringen, das ist die Frucht (unserer) Lippen, die seinen
Namen preisen. Die Wohltätigkeit und Mitteilsamkeit aber vergeßt 16
nicht; denn an solchen Opfern hat Gott Wohlgefallen. Gehorchet euren 17
Führern und fügt euch; denn sie halten Wacht für eure Seelen, weil
sie Rechenschaft ablegen müssen, damit sie das freudig tun und nicht
seufzend, denn das wäre euch ohne Nutzen.

hinaus aus der Stadt in Schmach und Elend. παρεμβολή zeigt deutlich, wie der Vf. lediglich die schriftlichen Anweisungen und Berichte der Thorah, nicht die konkreten Zustände in Jerusalem berücksichtigt. **12** Diese rechtmäßige Bestimmung hat auch Jesus auf sich angewandt (s. Exk. zu 9 14). Der einzige Versuch, eine konkrete Tatsache der Geschichte Jesu, seine Hinrichtung vor den Toren von Jerusalem (in den Evangelien nur Joh 19 20 deutlich vorausgesetzt, doch s. auch Mt 21 39 WBauer Leben Jesu im Zeitalter der Apokryphen 209 f.) erbaulich zu verwenden, d. h. allegorisch-symbolisch zu deuten vgl. Philo s. zu 13: das Heiligungsopfer muß außerhalb der Stadt enden, weil das Heilige ebenso wie das Unreine nicht in der Stadt bleiben darf s. auch Exk. zu I Cor 4 13 und vgl. noch Porphyr. de abstin. II 54. So entspricht die Passionsgeschichte auch in ihren Einzelheiten dem hohenpriesterlichen Werk; unbewußt haben die Feinde dazu mitgeholfen Joh 11 49—52. ἵνα ἁγιάσῃ wie Eph 5 26. **13** Das dem Gesetz entsprechende Verhalten Christi ist nun auch für uns vorbildlich. Der Vf. meint aber weder Auswanderung aus Jerusalem (vgl. Euseb. hist. eccl. III 5 3) noch Trennung von der jüdischen Gemeinde, sondern die Scheidung von der irdischen Welt und dem irdischen Wesen überhaupt Philo de gig. 54 p. 270 οὕτως καὶ Μωυσῆς ἔξω τῆς παρεμβολῆς καὶ τοῦ σωματικοῦ παντὸς στρατοπέδου πήξας τὴν ἑαυτοῦ σκηνήν, quis rer. div. haer. 68 p. 482, II Clem 5 1. Alle Christen sollen wie Moses 11 26 messianische Kreuzträger werden. ὀνειδισμὸν φέρειν Test. Rub 4 7. **14** Trotz 11 40 leben wir hier noch wie die Patriarchen 11 13—16 Hermas Sim. I Clem. ad Jac. 14 (Clement. p. 10 Lagarde). **15** Immerhin kann auch außerhalb des Lagers noch immer geopfert werden, wozu Ps 49 14. 23 106 22 Hos 14 3 anleitet vgl. Philo de plant. 126 p. 348 θεῷ δὲ οὐκ ἔνεστι γνησίως εὐχαριστῆσαι δι' ὧν νομίζουσιν οἱ πολλοὶ κατασκευῶν ἀναθημάτων θυσιῶν . . . . . ἀλλὰ δι' ἐπαίνων καὶ ὕμνων, Aristeas 234 Hermas Sim. V 3 7 f. Justin Dialog. 117 p. 345 A u. ö. Zaleukos bei Diodor XII 20 2. Exk. zu 10 18. δι' αὐτοῦ wie I Petr 2 5. **16** Dazu kommen Opfer sozialer Hilfleistung, die hier nicht eschatologisch-eudämonistisch wie Mt 25 35 ff., sondern religiös motiviert werden vgl. Philo de plant. 108 p. 345, de fuga et inv. 18 p. 548 τέλεια γὰρ καὶ ἄμωμα ἱερεῖα αἱ ἀρεταὶ καὶ αἱ κατὰ ἀρετὰς πράξεις, de spec. leg. I 271 p. 253 ὁ θεὸς οὐ χαίρει, κἂν ἑκατόμβας ἀνάγῃ τις . . . χαίρει δὲ φιλοθέοις γνώμαις καὶ ἀνδράσιν ἀσκηταῖς ὁσιότητος, II 35 p. 276, Joseph. Ant. VI 7 4 § 147, Ptolemäus ad Floram 3 11 (wohl von Hebr beeinflußt) Clem. Hom. VIII 10 Od. Sal. 20 3. S. Exk. zu 10 18. Während Philo dennoch die gesetzlichen Opfer daneben zuläßt und keineswegs unterlassen haben will, kennt Hebr nur diese Opfer eines geistigen Gottesdienstes und praktischer Nächstenliebe Jac 1 27. Weiteres s. zu Rom 12 1, Beilage III zu Rom, zu I Petr 2 4 f. und vgl. noch Norden Agnostos Theos 39—41, 343—346. **17** Rückkehr zu 7: Mahnung zum Gehorsam

18 Betet für uns. Denn wir sind überzeugt, ein gutes Gewissen zu haben, da wir in allen Dingen einen rechten Wandel zu führen suchen.
19 Um so mehr aber mahne ich das zu tun, damit ich euch rascher wie-
20 dergegeben werde. Der Gott des Friedens aber, der den großen Hirten der Schafe von den Toten heraufgeführt hat mit dem Blut der
21 ewigen Stiftung, unsern Herrn Jesus, richte euch in allem Guten aus, zu tun seinen Willen, indem er in uns schaffe, was vor ihm wohlgefällig ist durch Jesus Christus; ihm sei die Herrlichkeit in alle Ewigkeit, Amen.

---

gegen die Vorsteher. Die Autorität der Lehrer wird, wie in der Synagoge (vgl. REleasar: *die Ehrfurcht vor deinem Lehrer soll so groß sein wie die Ehrfurcht vor dem Himmel*, Stade-Bertholet Bibl. Theol. des AT II 342), so auch in der Christengemeinde stark betont I Thess 5 12 f. I Clem 1 3 21 6 Did 4 1 15 2 Clem. ad Jac. 10. 17 (Clement. p. 9. 11 Lagarde). Hom. III 66 Const. ap. VII 9 1; sie sind die verantwortlichen Seelsorger und Berichterstatter beim Gericht Ez 3 18, haben also jetzt die Funktion der Engel übernommen Jubil 30 20 u. ö. Die ἡγούμενοι selbst erhalten keine Weisung vgl. I Petr 5 1—4, der Vf. setzt voraus, daß sie sich ihrer Verantwortung voll bewußt sind; daß der Vf. zu den ἡγούμενοι der Lesergemeinde selbst gehöre, ist nach dem Wortlaut dieser Mahnung nicht wahrscheinlich (Vf. hätte dann fortfahren müssen ἀγρυπνοῦμεν γὰρ κτλ.), aber auch nicht unbedingt ausgeschlossen s. zu 19. **18—25** Brieflicher Schluß. **18 19** Der Vf. ersucht um die Fürbitte der Leser für sich. Da Mitverfasser nicht genannt sind und auch sonst von einem den Vf. umgebenden, an dem Schreiben mitinteressierten Kreise nichts verlautet, so wird der Plural doch nur die Person des Schreibers meinen, zumal er 19 ohne weiteres im Singular fortfährt; anders I Thess 2 18. **18** Die Fürbitte kann verlangt werden, da es sich um einen vortrefflichen Mann handelt, der in dem Bewußtsein seines reinen Gewissens sehr an Paulus erinnert II Cor 1 12 Act 24 16. Ob er sich gegen Verdächtigungen verteidigt, ist bei der Kürze des Ausdrucks nicht festzustellen. ἐν πᾶσιν wird man besser zum folgenden ziehen. Zu καλὴν . . . καλῶς vgl. I Tim 3 13 καλῶς . . . καλόν. **19** Ein Spezialwunsch, den auch die Leser in ihr Gebet aufnehmen möchten. Hiernach muß der Vf. doch nähere Beziehungen zu ihnen haben; freilich kann der in Aussicht gestellte Besuch auch der kurze Aufenthalt eines Wanderlehrers sein. Verbannung, Gefangenschaft, Krankheit oder sonst ein Uebel hält den Vf. augenblicklich fest; doch hofft er auf Befreiung (nach 23 ist sie sogar bald zu erwarten), Fürbitte soll sie noch mehr beschleunigen. Auch hier und 23 ist der Singular eine Widerlegung der Hypothese Harnacks; denn die Leser erführen ja gar nicht, ob Aquila oder Priscilla gemeint sei. Gedenkt der Vf. bei den Lesern bald erscheinen zu können, so wird freilich die Absendung des langen Mahnschreibens für uns nicht recht begreiflich vgl. dasselbe Problem in Past (nach I Tim 3 14 II Tim 4 9. 11. 13 Tit 3 12). Nach Perdelwitz und Slot (Theol. Studiën 1910, 447—449) nimmt der Vf. in 18 f. Abschied von seinen Hörern; die Ansicht wäre nur haltbar, wenn man 22—25 abtrennen könnte. **20 21** Segenswunsch vgl. I Thess 5 23. ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν die einzige Hindeutung auf die Auferstehung Christi im ganzen Brief, eine Anspielung an Js 63 11 f. ποῦ ὁ ἀναβιβάσας ἐκ τῆς θαλάσσης τὸν ποιμένα τῶν προβάτων; . . . ὁ ἀγαγὼν τῇ δεξιᾷ Μωυσῆν; vgl. Joseph. Ant. VI 14 2 § 332 und s. Exk. zu Joh 10 21. διαθήκη αἰώνιος Js 55 3 Jer 39 (32) 40 27 (50) 5 Ez 37 26 Bar 2 35. Die Zusammengehörigkeit von αἷμα und διαθήκη wie 12 24

Ich ermahne euch aber, Brüder, nehmet das Ermahnungswort 22
an; ich habe ja doch in Kürze euch geschrieben. Wisset, daß unser 23
Bruder Timotheus freigekommen ist, und wenn er recht bald kommt,
werde ich euch mit ihm besuchen. Grüßt alle eure Vorsteher und 24
alle Heiligen. Es grüßen euch die Italiener. Die Gnade (sei) mit euch 25
allen.

---

nach Ex 24 8 = 9 20. Der Wunsch geht dahin, daß die Erlösten, Genossen des ewigen Bundes, zu gehorsamen Tätern des Guten erzogen werden; eine Beziehung auf das Gericht fehlt. Gott selbst schafft das Tun des Guten Phil 2 13 Aristeas 195. 227. 231. Die Doxologie wird wie I Petr 4 11 sich auf Gott beziehen. **22** Die einzige Bemerkung über das vorliegende Sendschreiben. ἀνέχεσθε der Brief verlangt Gehör und Beachtung; Vf. muß darum nachsuchen; begütigend weist er auf seine „Kürze". λόγος παρακλήσεως (vgl. Epictet Dissert. III 23 28) eine treffende Bezeichnung des Hebr, für die Verfechter der Barnabashypothese ein witziger Hinweis auf Barnabas = υἱὸς παρακλήσεως Act 4 36 s. z. St. (vgl. auch Act 13 15; Endemann 122, FDibelius 51 f.), den die Leser indes wohl kaum verstanden hätten, da παράκλησις ein farbloses, viel gebrauchtes Wort ist. διὰ βραχέων ist schriftstellerische Redensart vgl. II Macc 6 17 Joseph. Ant. XX 12 § 266, Ptolemäus ad Flor. 5 11, Lucian Toxaris 56. **23** Timotheus (s. Exk. zu Act 16 1) ist dem Vf. wie den Lesern vertraut; er war irgendwo gefangen und ist jetzt freigekommen; Vf. hat ein Zusammentreffen in der Lesergemeinde verabredet. Doch hofft er unter Umständen noch eher als Tim. hinkommen zu können vgl. Phil 2 19 Philem 22. **24** Der Gruß nennt die ἡγούμενοι besonders und an erster Stelle, einzig im NT. Das zweimalige πάντας führt zu der Annahme, daß mehrere Gruppen am Orte sich befanden; daß aber Hebr nur an eine dieser Gruppen gerichtet sei, ist damit nicht gesagt. οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας sind entweder Christen aus Italien, die bei dem Vf. weilen (vgl. Act 21 27 24 19) oder die italienischen Gemeinden, in deren Kreis sich der Vf. befindet (vgl. Ps.-Ignat. ad Heron. 8); im ersteren Fall schreibt er nach Italien, im anderen aus Italien s. Ergebn. A IV und Moulton Einl. 165. **25** Der letzte Gnadenwunsch.

ERGEBNISSE

A. DIE LITERARISCHEN PROBLEME DES HEBRÄERBRIEFES

I. Der literarische Charakter. Hebr ist allem Anschein nach ein erbaulicher Traktat oder Vortrag mit brieflichem Schluß. Ein Brief ist Hebr nicht; es fehlt die Zuschrift — und sie kann weder verloren gegangen noch mit Absicht beseitigt worden sein s. Einl. III —, vor allem treten offenkundige Beziehungen auf eine bestimmte Lesergemeinde auffallend stark zurück. Die erste Anrede erfolgt erst 3 1, also nach Erledigung mehrerer wichtiger, das Hauptthema bereits in Angriff nehmender Gedankenreihen 1 1—14 2 1—4 2 5—18 s. Einl. IV 1. Was also auf den ersten Blättern steht, ist einfach allgemeine theologische Betrachtung; der Vf. handelt von der „uns" (1 2) geltenden Offenbarung im Sohne, von „unserer" Pflicht, diese neue Heilsverkündigung recht anzunehmen 2 1—4, und von dem, wie „wir" sehen (2 8 f.), noch nicht bis zur höchsten Herrlichkeit vollendeten Entwicklungsgang Jesu 2 5—18. Er entwickelt eine objektive, allgemein gültige und allgemein interessante, schriftgelehrte Theologie vgl. vor allem die ganz objektive Bezeichnung der Objekte des Erlösungswerkes 1 14 2 10—18. Keineswegs ändert sich dieser dogmatisch-objektive Stil der Darlegung nach der ersten Anrede. Die Mahnungen in 3 1 und 3 6 sind allgemein gültige praktische Folgerungen, die jeder Christ aus der theologischen Lehre zu nehmen hat. Auch die erste in zweite Person gefaßte auf das Zitat Ps 94 7—11 folgende Warnung 3 12 f. ist nichts anderes als typische Anwendung dieses Psalmwortes, die sich in 3 14 4 1 fortsetzt. So erscheinen auch die wenigen, ein „ihr" oder „wir" enthaltenden Feststellungen, Mahnungen und Warnungen, von denen die theologischen Erörterungen hin und her belebt sind, keineswegs durch besondere auffallende Umstände eines beschränkten Leserkreises motiviert, sondern es sind allgemein gültige und allgemein nützliche praktische Folgerungen aus der objektiven Heilsoffenbarung und Heilsanschauung, wie sie jeder Gemeinde zu jeder Zeit vorgehalten werden konnten; man achte besonders auf den überwiegenden Gebrauch der ersten Person (in etwa 60 Versen) gegenüber der zweiten Person (in etwa 45 Versen). Bei näherer Betrachtung ergibt sich nun freilich, daß Hebr doch nicht allgemein Traktat, sondern enger als Homilie zu bezeichnen ist. Ein Vortragender spricht vgl. 2 5 5 11 6 9 7 7. 9 8 1 9 5 11 32 12 25 (?) 13 6, der Hörer vor sich hat, deren erschlafften Glaubensmut er durch seine Schriftauslegung wieder wecken will 2 1 5 11. Ist nun die Homilie für eine bestimmte Gemeinde zugeschnitten? In der Tat finden sich einige kurze Apostrophierungen, die offenbar auf die besonderen Verhältnisse einer Einzelgemeinde gemünzt sind 5 11 f. 6 9—12 10 25 10 32—34 12 4 13 7 18 f. 23); auch diese Charakterisierungen können indes teilweise typisch gewesen sein (so 5 11 f. 10 25 12 4 13 7), nur die Liebestätigkeit, die die Gemeinde geübt hat 6 10, und ihre Haltung in Verfolgungszeit 10 32 - 34 scheint den Hörerkreis vor anderen ausgezeichnet zu haben. Aber diese Hinweise auf konkrete Umstände drängen sich nicht besonders hervor. Viel stärker würde jedenfalls die besondere Lage der Lesergemeinde für uns hervortreten und auch für die Entstehung des Hebr in Anschlag zu bringen sein, wenn wir uns der noch immer verbreiteten Ansicht anschließen

wollten, wonach Hebr die bestimmte Aufgabe hat, Hinneigung zum Judentum oder Zweifel an der Ueberlegenheit der christlichen Religion gegenüber der alttestamentlichen Religion zu bekämpfen. Wer diese Tendenz verfolgt, kann nämlich leicht eine Fülle von Beziehungen aufdecken, so daß ein ganzes Bündel von bedenklichen Argumenten der Leser vor uns sichtbar wird. Da werden die Engel in ihrer Erhabenheit und Vielgeschäftigkeit gegen den einen Jesus ausgespielt, der sich so schmählich hat behandeln lassen vgl. 1 4—14 2 5—18, Moses wird als Jesu mindestens ebenbürtig hingestellt 3 1—19, das levitische Priestertum wird mit seiner Sichtbarkeit und der Wiederholbarkeit seiner Opfer als nachweisbare göttliche Einrichtung den unsicheren Beziehungen zu dem unsichtbaren Christus und seinem in der Vergangenheit einmal vollzogenen Opferwerk bei weitem vorgezogen 7 11 ff. 2 18 4 14—16, der immer fragwürdiger werdenden christlichen Hoffnung wird das ganze feste Institut des alttestamentlichen Kultus gegenübergestellt — alles in allem: gegenüber der alttestamentlichen Gottesoffenbarung erschien die Verkündigung von Jesus in keiner Weise anziehend oder gar imponierend, ja eigentlich überflüssig und wertlos, daher man willens war, den Anschluß an die jüdische Kultusgemeinde zu suchen oder wieder aufzunehmen vgl. 13 13. S. besonders ASeeberg. So glaubhaft diese Zeichnung auf den ersten Blick erscheinen mag, so fällt sie bei näherer Prüfung in sich zusammen, wie die Exegese gezeigt hat. Gewiß ist es emsiges Anliegen des Vf.s, die Ueberlegenheit Christi über die Engel, über Moses, Aron und Levi und die Nutzlosigkeit des alttestamentlichen Kultus gegenüber der grandiosen Wirkung der Leistung Christi zu erweisen, um dadurch den erschlafften Glauben und die matte Hoffnung der Leser zu beleben, aber daß Abfall oder Rückfall der Leser zu eben diesem Judentum befürchtet wäre und abgewehrt werden sollte, ist nicht richtig s. Exk. zu 1 1—14; zu 2 2 3 12 4 12 5 1 6 1 f. 9 15 10 29 12 25—29. Eine besondere Schwierigkeit ist noch die, daß der Vf. die bei jener Ansicht anzunehmende Hauptsache gar nicht erst beweist, sondern als zugestanden voraussetzt, nämlich die göttlich-himmlische Herkunft Jesu und seine Messianität. Wo aber dies zugestanden war, konnte gar kein Zweifel sein, daß dieses Wesen ein vollkommenerer Offenbarer und Mittler des Heils sei als alle Engel, Moses, Aron, Levi und das ganze Priester- und Hohepriestervolk zusammengenommen. Alle jene genannten Einwendungen sind Erfindungen der Exegeten, nicht Anstöße, die der Vf. zu überwinden hatte. Die ganze Schrifttheologie des Hebr ist nicht durch eine judaistische Gnosis, sondern lediglich durch die exegetische Schulung des Vf.s bedingt. Jeder anderen Gemeinde hätte der Vf. seine Schriftgnosis vortragen können. Das Ingenium des Autors, seine Schriftgelehrsamkeit, seine Heilserkenntnis ist das Treibende, Inhalt und Richtung Gebende in Hebr. Das ist endlich auch an der ersten längeren, die Mitteilung einer wichtigen Einsicht offenkundig unterbrechenden Apostrophierung 5 11—6 20 zu sehen. Bei einem Hauptgedanken (Christus ein Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedek) angelangt 5 10, überlegt der Vf. hier, ob die Ausführung dieses Satzes überhaupt für die Leser paßt; die Darlegung ist also nicht durch Anschauungen oder Anfragen der Leser veranlaßt, sondern lediglich durch die eigene Spekulation des Vf.s angeregt, und das Verständnis und Interesse der Leser ist problematisch. Von 1 1 bis 13 17 ist also Hebr am besten als eine niedergeschriebene Predigt anzusehen, die im ganzen typisch gehalten, aber doch einer bestimmten Gemeinde zugedacht ist. — Nach 13 18—25 ist nun aber Hebr als Brief geschrieben und versandt worden. Der Prediger ist von der Gemeinde getrennt 19, doch hofft er, sie bald wieder zu sehen 23, er bittet um freundliche Aufnahme seines Sendschreibens, dem er übrigens den richtigen Namen selber gibt 22. Dieser briefliche Schluß erst macht den Hebr zum literarischen Problem. Denn nun erheben sich folgende Möglichkeiten, die schwierig zu diskutieren sind. 1) kann Hebr von vornherein für die auswärtige Gemeinde bestimmt und niedergeschrie-

ben sein; 2. kann Hebr am Orte des Vf.s vorgetragen und nachträglich einer auswärtigen Gemeinde zugesandt worden sein; 3. kann der briefliche Schluß von dem Vf. fingiert sein; 4. kann er von einem anderen etwa bei der Sammlung der apostolischen Briefliteratur, zugesetzt worden sein. Die erste Möglichkeit ist zweifellos die natürlichste. Man fragt nur (1), warum der Vf. seinem Sendschreiben nicht von vornherein die Form des Briefes gegeben hat; (2) warum er die besonderen Verhältnisse so wenig hervortreten läßt; (3) warum er eine so lange und mit so viel Kunst ausgearbeitete Epistel einer Gemeinde zuschickt, mit der er doch bald wieder von Angesicht zu Angesicht verkehren zu können hofft. Die Bedenken, die in diesen Fragen enthalten sind, lassen sich indes einigermaßen heben. (1) Es widerstrebte dem Vf. offenbar, eine Homilie nach Briefesweise zu beginnen; er empfand hier anders als Paulus; die Adresse ward also nur dem Ueberbringer mündlich genannt. (2) Allgemeine Gedankenführung, seltene Bezugnahme auf die konkrete Wirklichkeit, die außerhalb des Gemeinderaumes Hörer und Prediger umgibt, muß schon im Urchristentum die Eigentümlichkeit der Predigt gewesen sein vgl. Eph I II Clem Barn; der Vf. war vor allem von dem Drang getrieben, seine Schriftweisheit der auswärtigen Gemeinde mitzuteilen. (3) In die besonderen Verhältnisse haben wir keinen genauen Einblick; jedenfalls konnte ein Schreiben wie Hebr der Gemeinde auch dann willkommen und wertvoll sein, wenn sein Vf. bald am Orte persönlich zu sehen und zu hören war, zumal er vielleicht nur kurze Zeit dort zu verweilen gedachte s. zu 13 19. 23. Schwerer wiegen die Bedenken, die gegen die drei anderen Möglichkeiten zu erheben sind. Der zweiten Annahme steht der Befund entgegen, daß der Vf. ein paarmal doch eine bestimmte Gemeinde charakterisiert; wenn diese Worte auf die andre, der die Homilie nun durch Versand zugänglich gemacht wurde, nicht ganz zutrafen, hätten sie geändert oder gestrichen oder es hätte die ursprüngliche Bestimmung der Predigt namhaft gemacht werden müssen. Die dritte Hypothese muß einen Zweck der Fiktion angeben; Wrede und Wendland (Literaturformen 374 vgl. auch Torrey Journal of Bibl. Lit. 1911, 2, 137–156) erklären, der Vf. habe die Absicht verfolgt, sein Schreiben als paulinisch, also apostolisch und autoritativ auszugeben; Situation und Sprache seien die des Paulus. Die Hypothese ist scharfsinnig begründet und sehr verlockend. Aber sie scheitert doch wohl daran, daß man nicht begreift, warum der Vf. seiner Schrift den paulinischen Stempel nicht deutlicher, vor allem nicht durch Aufheftung einer paulinischen Zuschrift von vornherein aufgedrückt hat, wie es der Autor der Pastoralbriefe doch offenbar getan hat vgl. Einl. III S. 8. Die Folge wäre ja doch gewesen, daß zunächst nur die alten Alexandriner Gelehrten auf die Fiktion hineinfielen, während man im Abendland die Beziehung zu Paulus nicht bemerkte, und daß erst moderner Scharfsinn die Schliche des Fälschers entdeckte. Soweit die vierte Erklärung nicht schon durch die zu 3 geäußerten Bedenken getroffen wird, ist gegen sie noch besonders einzuwenden, daß doch die Sammlung der urchristlichen Literatur den Bedürfnissen des Gottesdienstes diente, daß es also höchst unpraktisch gewesen wäre, wenn man eine regelrechte Predigt zum Zweck der Vorlesung nun erst in einen Brief verwandelt hätte. So bleibt die erste Annahme: Hebr eine für eine auswärtige, dem Vf. aber bekannte Gemeinde bestimmte und niedergeschriebene Homilie die relativ einleuchtendste Lösung dieses literarischen Rätsels. Sie enthebt uns auch der Nötigung, den brieflichen Schluß, etwa 22–25, als privates Begleitschreiben von dem Gemeindeschreiben abzutrennen (ASeeberg, Slot). „Epistel“ (Deißmann Bibelstudien 242 f., Licht v. Osten ² 177) scheint mir auch für Hebr kein wirklich zutreffender Ausdruck zu sein.

II. Der Verfasser. Hebr ist ohne Verfassernamen verbreitet worden; die Anonymität hängt mit seinem literarischen Charakter zusammen. Trotzdem nennt die Tradition zwei verschiedene Verfasser s. Einl. I. Aber Paulus kann der Vf.

nicht gewesen sein s. Ergebn. B I. Für Barnabas (vgl. Exk. zu Act 11 22) könnte manches sprechen, so seine levitische Herkunft Act 4 36, aus der man das in Hebr offensichtliche Interesse für den alttestamentlichen Kultus ableiten könnte, seine Abhängigkeit von den Ohren- und Augenzeugen Christi vgl. Hebr 2 3, die auch auf Hebr zutreffende Angabe über seine Reden in Antiochien Act 11 23, die auch für den Vf. von Hebr passende Charakterisierung der Person des Barnabas Act 11 24, die Beziehungen des Barnabas zu Paulus, die etwa erklären könnten, daß die Emanzipation vom Gesetz für Hebr gar keine Frage mehr ist. Aber diese Beobachtungen bedeuten doch nur Möglichkeiten, sind nirgends zwingend; was wir von Barnabas wissen, ist doch sehr wenig charakteristisch. Neben Barnabas kann es noch manch anderen urchristlichen Lehrer gegeben haben, dem Hebr ebenso gut zuzutrauen wäre. Außer Betracht ist auch die Behauptung zu lassen, der Vf. des Hebr stehe dem Kreise nahe, aus dem die Sonderüberlieferungen des Lc stammen vgl. Lc 19 41 und 22 43 f. mit Hebr 5 7, Lc 3 22 D mit Hebr 1 5 5 5, Lc 2 34 mit Hebr 12 3, Lc 4 13 22 28 mit Hebr 4 15 2 18, Lc 23 34 mit Hebr 5 2, Lc 13 32 mit Hebr 2 10 5 8 f., Lc 2 34 f. mit Hebr 4 12 f., Lc 4 16—30 mit Hebr 10 5—7, Lc 22 44 mit Hebr 12 4. 2; gewiß kann hier eine Stelle die andre illustrieren, aber daß der Gewährsmann hier mit dem Vf. dort identisch sei, ist nicht zu beweisen, auch das Umgekehrte, Abhängigkeit des Hebr von Lc, kann nicht gelten. Ebensowenig hält die Behauptung Stich, der Vf. des Hebr müsse wegen Mc 15 38 ein Lehrer des Mc gewesen sein s. zu 10 20. S. die Beweisführungen bei FDibelius 18—58, vgl. auch Endemann 117—126. Bartlet Expositor VI 5, 409—427; 6, 28—30; 8, 381—391; 11, 431—440. Ayles Destination, date and authorship of the ep. to the Hebr 1899. Es gibt aber mindestens ein sichres Moment, das gegen die Autorschaft des Barnabas spricht: der Vf. des Hebr kann nicht mit dem Tempel und dem Tempeldienst zu Jerusalem bekannt gewesen sein s. zu 7 27 9 4, was doch bei dem Leviten Barnabas, der sich geraume Zeit und öfter in Jerusalem aufgehalten hat vgl. Act 4 36 f. 9 27 11 22 15 2 ff., der Fall gewesen sein muß. Dazu kommt, daß Barnabas nach Gal 2 13 für seine Person ritualistische Neigungen hatte, die der Vf. von Hebr als Christ entweder nie besessen oder längst radikal abgetan hat; ein Wort wie 9 22 wird man ihm zutrauen, aber schwerlich 10 4. 11, da diese Stellen dem Wortlaut des Gesetzes offenkundig widersprechen s. Exk. zu 10 18. Ueberhaupt macht Hebr nicht den Eindruck, von einem Manne geschrieben zu sein, der den Jüngern Jesu und Leitern der Jerusalemer Urgemeinde nahe gestanden und gewiß mit ihnen sich ohne Bedenken am Kultus in Jerusalem beteiligt hat. Heigl 138—149. Eher könnte man an Apollos denken; er stammte aus Alexandrien und muß ein geistvoller Schrifttheologe und begabter Lehrer gewesen sein Act 18 24—28 I Cor 1 12 ff. 3 6 16 12 s. Albani Zeitschr. f. wissensch. Theol. 47, 88—93. Aber die Apolloshypothese ist nur darum nicht unbedingt abzuweisen, weil wir von der Lehrweise des Apollos nichts, also auch nichts dem Hebr Zuwiderlaufendes wissen. Genau genommen, wird sie freilich durch Hebr 2 3 verglichen mit Act 18 26 ausgeschlossen: Aquila und Priscilla waren keine Hörer des Herrn. Belser Einl. in das NT 1901, 600 f. Heigl 135—137. Harnack hat eine Reihe von Argumenten zusammengestellt, die auf das Ehepaar Aquila und Priscilla weisen sollen (tüchtige Lehrkraft Act 18 26 Rom 16 3, Beziehung zu Paulus, Timotheus und zur römischen Gemeinde Rom 16 3—5 II Tim 4 19, leichter Wechsel von „wir“ und „ich“, Anonymität des Hebr wegen der Anstößigkeit weiblicher Verfasserschaft); aber Hebr ist weder von einem Ehepaar noch von einer Frau geschrieben vgl. vor allem zu 13 19 11 32 13 23, auch hat er nie eine Adresse gehabt s. Einl. III, und daß er nach Rom gerichtet war, steht nicht fest s. Ergebn. A IV. Heigl 149—154, Torrey a. a. O. Andere Namen, auf die man geraten oder mit noch zweifelhafteren Argumenten hingewiesen hat, sind Silas, Aristion (Chapman Révue bénédictine 1905, 50—62, Perdelwitz Zeitsch. f. neut. Wiss. 1910, 105—11), Philippus der Diakon (Ramsay Expos. V 9, 401—422, Hicks Interpreter

5, 245—265) und Lucas (Eagar Expositor VI 10 74—80. 110—123). So bleibt uns nur übrig, theologische Art und Bildung des Vf.s des Hebr ganz allgemein zu charakterisieren s. Ergebn. B. Zu den Urapposteln gehört er nicht, die Ueberlieferung von Jesus hat nur in allgemeinsten Umrissen auf ihn Eindruck gemacht s. Exk. zu 1 4 und zu 2 18. Da er Timotheus kennt 13 23, wird er von Paulus manches gewußt haben; daß er sein Schüler gewesen sei, ist nicht sicher zu behaupten s. Ergebn. B I. Gewiß ist nur, daß er mit allerlei Traditionen und Auslegungsregeln des hellenistischen Judentums bekannt war s. B III. Man wird ihn für einen Juden halten, da eine so weitgehende Beherrschung der Schriftexegese bei einem Heidenchristen in so früher Zeit nicht sehr wahrscheinlich ist, doch ist zu bedenken, was Tit 1 13 f. (Echtheit einmal angenommen) dem ehemaligen Heiden Titus zugemutet wird.

III. Zeit der Abfassung. Konkrete Zeitangaben fehlen, auch aus 3 10 ist nichts zu entnehmen (s. z. St.). Es ist charakteristisch für den Stil des Hebr, daß in dieser vom alt- und neutestamentlichen Tempeldienst handelnden Schrift kein sicherer Anhalt dafür gegeben ist, ob der Vf. die Katastrophe d. J. 70 erlebt hat oder nicht. Allerdings beschreibt der Vf. den alttestamentlichen Tempeldienst hauptsächlich mit präsentischen Wendungen 5 1—4 7 20. 23. 27 f. 8 3—5 9 6—10. 13 10 1. 11 13 11, die wenigen präteritalen Ausdrücke 2 2 9 1 f. 10 2 könnten in dem Sinne verstanden werden, daß dieser Kultus für die Christen ja keine Bedeutung mehr hat, und 8 13 könnte direkt der Untergang nur angedroht sein (s. z. St.). Vor allem scheint es unverständlich, daß der Vf. sich den Hinweis auf den Untergang des Tempels und das erzwungene Aufhören des ganzen Opferkultus i. J. 70 sollte haben entgehen lassen. Die ganze Argumentation hätte aber nur dann Halt, wenn der Vf. sich wirklich mit dem herodianischen Tempel in Jerusalem beschäftigte, und wenn er gegen die Neigung, an dem Kultus des Jerusalemer Tempels sich zu beteiligen, ankämpfte. Da beides nicht der Fall ist, da der Vf. nur die Stiftshütte der Thorah im Auge hat und da judaistische Verirrungen der Leser nicht anzunehmen sind, ist der Beweisführung der Boden entzogen. Eine Schriftbetrachtung, wie sie Hebr übt, konnte vor 70 ebensogut wie nach 70 zu Papiér gebracht werden; die Zerstörung des Tempels mit ihren Folgen war für sie kein epochemachendes Ereignis: mit der Himmelfahrt Christi war bereits alles erledigt, was das Judentum geltend machen konnte. Nur wenn Hebr unmittelbar nach dem Ereignis von 70 geschrieben und wenn er nach Jerusalem gerichtet wäre, würde das Schweigen über das Geschick von Jerusalem auffallend sein. Aber Jerusalem kann auch aus anderen Gründen nicht in Frage kommen (s. IV), und die siebziger Jahre müssen eben für die Zeitbestimmung außer Betracht bleiben. Es ist also nach anderweitigen Andeutungen und Aussagen zu suchen, die wenigstens entscheiden, ob frühapostolisches (30—50), spätapostolisches (50—80) oder nachapostolisches Zeitalter (von 80 ab) anzunehmen ist. Als Terminus ad quem hat die Abfassung des I Clem zu gelten. Wenn Hebr trotz 10 33 12 4 nach Rom gerichtet ist (s. IV), möchte man als Zeitspanne zwischen Hebr und I Clem mindestens 10 Jahre annehmen, da eine Gemeinde, die eben so schweren Tadel und ernste Ermunterung nötig gehabt hat wie die Lesergemeinde des Hebr, nicht gut alsbald im Tone des I Clem eine andere Gemeinde verwarnen kann. Bis in die frühapostolische Zeit und die erste Hälfte der spätapostolischen Zeit hinaufzugehen, verbietet sich nicht nur deshalb, weil die Gemeinde nach 2 3 nicht zu den ältesten gehören kann, vielmehr nach 5 12 6 10 10 32—34 13 7 schon eine längere wechselreiche Entwicklung durchgemacht haben muß, sondern auch, weil die ganze Theologie des Hebr den Kampf um die Gesetzesfreiheit der neutestamentlichen Gemeinde voraussetzt, von seinen Früchten zehrt, ohne von der Erregung etwas zu verraten, die er hervorrief. Sollte sich 10 32—34 auf die neronische Verfolgung beziehen, so müßten wir mindestens 10 bis 20 Jahre über 64 hinausgehen. Aber zu spät darf man Hebr auch nicht ansetzen, da Timotheus noch als rüstiger reisefähiger Mann anzunehmen ist 13 23. Sind wir genötigt, uns von 70 etwas fernzu-

halten, so wird man die achtziger Jahre von ihrem Beginn an als den Zeitraum ansprechen, in dem aller Wahrscheinlichkeit nach Hebr entstanden ist. Es spricht für ihn auch dies, daß er dann in die Regierung Domitians hineinfällt (81—96), mit der die neuen Leiden und Beunruhigungen, die den Glaubensmut der Gemeinde lähmten, gut sich reimen.

IV. Die Lesergemeinde. Da die Aufschrift πρὸς Ἑβραίους für uns nicht verwendbar ist (s. Einl. II) und Hebr ohne Zuschrift abgesandt wurde, ist der Gruß der Italiener 13 24 der einzige direkte und leider doppeldeutige geographische Hinweis s. z. St. Man wird zunächst zu der Annahme neigen, daß eine italienische Gemeinde von ihren auswärtigen Landsleuten begrüßt wird, wenn es auch mißlich ist, daß den Lesern die Personen, deren Grüße sie empfangen, gar nicht namhaft gemacht werden. Von italienischen Gemeinden kommt natürlich in erster Linie Rom in Betracht. Die Annahme wird glänzend durch den Umstand bestätigt, daß Hebr noch vor Ablauf des 1. Jdts. in I Clem, einem von der römischen Gemeinde erlassenen Schreiben, stark benutzt wird (wörtliches Zitat, leider ohne Angabe der Herkunft, 36 2—5 = Hebr 1 3. 4. 7. 5. 13, dazu häufige Anspielungen s. o. S. 3 und die Exegese); auch der Römer Hermas wird Hebr gekannt und benutzt haben s. Zahn Der Hirt des Hermas 439 ff. Aber kann die Lesergemeinde des Hebr die römische sein? Wenn es richtig ist, was oben über den literarischen Charakter des Hebr ausgeführt wurde, so kann Hebr auf weite Strecken hin unbesehens auf die römische Gemeinde so gut wie auf jede andere Christengemeinde bezogen werden. Von den individuelleren Charakterisierungen würde 6 10 rückhaltlos für die römische Gemeinde zutreffen (s. z. St.), auch Timotheus ist den Römern bekannt gewesen vgl. Rom 16 21 Phil 1 1 2 19 Col 1 1, sehr schön scheint auf den ersten Blick auch 10 32—34 die Erlebnisse der römischen Gemeinde unter Nero zu malen, aber bei näherer Ueberlegung stellt sich die Verwunderung ein, daß die blutigen Martyrien nicht erwähnt sind, und in 12 4 können sie geradezu ausgeschlossen sein. Dann aber müßte Rom ausscheiden. Müßten wir von Rom Abstand nehmen, so könnte jede andere größere griechisch redende Gemeinde, innerhalb wie außerhalb von Italien, in Betracht kommen. Man hat auf Cäsarea in Palästina, Antiochien, Alexandrien, Beröa (πρὸς Ἑβραίους verdorben aus πρὸς Βεροιαίους AKlostermann), Ravenna u. a. geraten; der an historische Methode gebundene Exeget wird auch auf das Raten verzichten müssen. Nur eine Gemeinde ist ausgeschlossen, Jerusalem s. zu 2 4 und Zahn Einl. [3] II 146; weder vor der Katastrophe von 70 noch darnach konnte an die Christengemeinde der heiligen Stadt ein Schreiben wie Hebr gerichtet werden. Die Lebensfrage der urchristlichen Mission, die Jahrzehnte lang die palästinensischen und die ausländischen Gemeinden erregte, das Zusammenleben von Judenchristen und Heidenchristen, wird in Hebr nie berührt; sie ist längst gelöst, und zwar im Sinne des Paulus: die Gefahr, in der die Gemeinde schwebt, ist nicht Rückfall ins Judentum, sondern Abfall vom Glauben überhaupt, auch von dem der Juden s. oben S. 111. Das alles spricht für heidenchristliches Milieu, mindestens für eine heidenchristliche Majorität, und Wendungen, wie sie 1 1 2 16 f. 7 27 9 15 13 12 zu lesen sind (s. z. d. St.), kommen gegen diesen sicheren Tatbestand nicht auf, da sie auch heidenchristlich verstanden werden können. In irgend einer heidenchristlichen Gemeinde nahm der Vf. eine beunruhigende Ermattung der Glaubenszuversicht und der Endhoffnung wahr. Das Ausbleiben der Parusie und die Plage des Christen in dieser Welt war daran schuld. So galt es Glaube und Hoffnung und Geduld wieder aufzurichten. Und da selbstverständlich auch eine heidenchristliche Leserschar die exegetische Methode des Vf.s kannte und anerkannte, so entwarf er ein eindringliches Mahnwort, das die Herrlichkeit und Unverrückbarkeit des christlichen Heilsglaubens an der Hand der alten Urkunde beredt und gründlich aufzeigte. Die ganze Gemeinde am Ort ist natürlich gemeint, Abgrenzungen sind nicht vorgenommen s. Einl. II und zu 5 12 10 25 13 24. Zu der oben genannten Literatur ist noch hinzuzufügen CGraß Ist „der Brief an

die Hebräer" an Heidenchristen gerichtet? 1892 and Quentel Les destinateurs de l'Epître aux Hebreux Rev. Bibl. 1912, 50—68.

B. ZUR THEOLOGISCHEN STELLUNG DES HEBR.

I. Verhältnis des Hebr zu Paulus und zur paulinischen Theologie. Die alte Ueberlieferung, daß Paulus Hebr geschrieben habe (s. Einl. I), ist von der Kritik längst aufgegeben; schon allein durch 2 3 (s. z. St.) wird sie ausgeschlossen. Aber auch durch seinen Stil, worauf schon Origenes richtig hinwies (s. Einl. I), und durch seine theologische Haltung verrät sich Hebr als nicht paulinisch. Zwar berühren sich die Gedanken und Interessen des Vf.s des Hebr vielfach mit denen des Paulus, aber die Ausführung ist in Hebr eigentümlich und vieles spezifisch Paulinische ist in Hebr dermaßen zu vermissen, daß man sagen muß, es ist dem Vf. nicht geläufig, vielleicht auch nicht bekannt gewesen. Es gilt nun dies Verhältnis des Hebr zur Theologie des Paulus im einzelnen festzustellen. Die Berührungen in wichtigen und nebensächlichen Aussagen sind zahlreich. Auch Hebr lehrt, daß Christus vor seiner Menschwerdung, wenn auch unter Gott gestellt, doch göttliche Herrlichkeit besaß, daß er an der Weltschöpfung beteiligt war und die zusammenhaltende Kraft der Welt ist 1 2. 3. 6 12 2 vgl. Col 1 15—17 I Cor 8 6 II Cor 4 4, daß er aber sich erniedrigte und richtiger Mensch ward 2 14—17 vgl. Rom 8 3 Gal 4 4 Phil 2 7; auch in Hebr wird die Lehrtätigkeit des irdischen Jesus nur flüchtig berührt 2 3 und die Passion als das Hauptstück seines Lebenswerkes gefaßt 2 10. 14 (s. die Exk. zu 2 18 8 2 9 14 10 18). Auch Hebr betont, daß Christus sich in seinem Erdenleben vor allem gegen Gott gehorsam erwiesen hat 5 8 vgl. Phil 2 8, daß er sündlos geblieben ist s. Exk. zu 4 15, daß er sich für uns dargebracht, 9 28 u. ö. vgl. I Cor 5 7 Eph. 5 2 Gal 2 20 u. ö., für unsere Sünden eine ἀπολύτρωσις bewirkt hat 9 15 vgl. Rom 3 24 I Cor 1 30 u. ö. und jetzt für uns eintritt 7 25 vgl. Rom 8 34, daß durch den Sühntod Christi das zwar durch Engel vermittelte, aber doch autoritative, freilich zur Heilserlangung unzureichende Gesetz abgeschafft worden ist vgl. Exk. zu 7 19, daß dieses Heilswerk eine neue, der alten überlegene διαθήκη zustande gebracht hat 8 6 ff. vgl. II Cor 3 6 ff., daß Christus nach Vollendung seines Heilswerkes einen herrlichen Namen erhalten hat 1 4 5 10 vgl. Phil 2 9—11, daß die Verkündigung des Evangeliums von Zeichen und Wundern begleitet war 2 4 vgl. II Cor 12 12 und daß der Geist sich nach Gutdünken zerteilt 2 4 vgl. I Cor 12 11; auch Hebr bezeichnet die Erlösten als die Brüder des Erlösers 2 11—13. 17 vgl. Rom 8 29; auch Hebr hält das aufmunternde Beispiel des gläubigen Abraham 11 11—12. 17—19 vgl. Rom 4 17—20 und das abschreckende Beispiel der Wüstengeneration 3 7 ff. vgl. I Cor 10 1 ff. seinen Lesern vor Augen; auch Hebr faßt den Glauben als das zentrale Organ des Menschen in seinen Beziehungen zu Gott und zu seinen Offenbarungen s. Exk. zu 11 40, vergleicht die Aufgabe der Christen in diesem Leben mit einem Wettrennen 12 1 vgl. I Cor 9 24 ff., spricht von ihrer Erleuchtung 10 32 6 4 vgl. II Cor 4 4 u. ö., tadelt die Leser, daß sie statt herangereift zu sein noch im Kindesalter stecken s. zu 5 11 ff., lehrt, daß Speisen das Heil nicht fördern s. zu 13 9 und daß das himmlische Jerusalem unser Besitz ist s. zu 12 22; auch Hebr deutet Ps 8 auf Jesus Christus 2 6—9 vgl. I Cor 15 27, droht mit Dt 32 35 (gleich abweichend von LXX) 10 30 vgl. Rom 12 19 und zitiert Hab 2 4, die für Paulus so wichtige Stelle, 10 38 vgl. Rom 1 17 Gal 3 11 usw. So scheint es, als ob der ganze Lehraufriß in Hebr eine Parallele zum Paulinismus darstelle und der Vf. entweder Schüler des Paulus sei oder ähnlich wie Paulus die gemeinchristliche Tradition wiedergebe. Der Schein trügt keineswegs; man wird am besten sagen, daß Hebr eine urchristliche Lehrschrift ist, die ähnlich wie Paulus LXX-Exegese, sonstige jüdische Traditionen, allgemein christliche Anschauungen und Erfahrungen und besondere Auf-

fassungen der freien, heidenchristlichen Missionstheologie verbunden vorträgt. Aber wie Paulus das Ueberkommene umgestaltet und vermehrt hat, so zeigt auch Hebr einen originellen, im wesentlichen von Paulus unabhängigen Aufbau seiner theologischen Lehre. Ihr Fundament ist ein Gedanke, der bei Paulus fehlt: Christus ist durch seinen Tod und seine Himmelfahrt unser wahrer Hoherpriester geworden s. Exk. zu 9 14 Seine Ausführung bedeutet eine für die Christengemeinde sehr erwünschte Auseinandersetzung mit dem biblischen Opferinstitut, die Paulus merkwürdigerweise vollständig umgeht s. Exk. zu 7 19 und 10 18. Wie die grundlegende Anschauung, aus der sich alle Lehraussagen ableiten lassen, bei Paulus fehlt, so sind andrerseits auch einige fundamentale Lehrgedanken des Paulus in Hebr ohne besondere Bedeutung oder finden überhaupt keine Verwertung. Vor allem fehlt jede Beziehung auf die Rechtfertigungslehre mit ihren besonderen Voraussetzungen und besonderen Folgerungen, die Heilswirkung des Todes Christi wird nicht durch seine Auferstehung, sondern durch seine Himmelfahrt gesichert, die mystische Verbindung mit dem verklärten pneumatischen Christus scheint dem Vf. unbekannt, das Leben im Geist spielt eine bescheidene Rolle s. zu 2 4, als Erfolg des Heilswerkes Christi wird weniger die Versöhnung mit Gott als unsere Reinigung und Vollendung bezeichnet, wie denn auch der Erlöser in seinem Erdenleben einer solchen Vollendung zugeführt werden mußte s. zu 2 10 5 9. Aber auch in den parallelen Lehren finden sich charakteristische Eigenheiten. Während nach Paulus schon die Menschwerdung Christi der Erweis seiner freundlichen Herablassung ist II Cor 8 9, hat uns nach Hebr erst sein Gang durch das menschliche Dasein bis zu Passion und Tod seines Mitleids versichert 2 17 f. 4 15 f. Die Lehre von der Sündlosigkeit Jesu erhält in Hebr durch die Annahme der Versuchbarkeit einen eigentümlichen Unterton s. Exk. zu 4 15. Das Gesetz wird keineswegs als Fluch und Schade für die Menschheit angesehen, sondern nur als unvollkommene schwächliche Voraussagung des wahren Heilsweges s. Exk. zu 7 19. Bei der Beschreibung des Glaubens beschränkt sich Hebr auf die alttestamentlich-eschatologische Grundlage s. Exk. zu 11 40. In der Aufnahme hellenistischer Anschauungen ist Hebr einige Schritte weiter gegangen als Paulus s. III. Ist damit erwiesen, daß der Vf. des Hebr selbständiger Schrifttheolog war und nicht als Schüler des Paulus oder als Deuteropaulinist zu fassen ist, so hat die Frage, ob er paulinische Briefe gelesen und gelegentlich benutzt hat, dem gegenüber keine große Bedeutung. Denn daß der Vf. von Paulus und seiner Lehre gewußt hat, kann natürlich nicht bestritten werden s. o. A II. Eine Reihe von Anklängen, namentlich zu Rom und I Cor (die wichtigsten sind oben berührt), kann die Bekanntschaft mit diesen Briefen doch nicht sicher beweisen. Frappante Berührungen weist nur der „briefliche Schluß" auf vgl. 13 18 f. mit II Cor 1 11 f., 13 19. 23 mit Philem 22 Phil 2 19. 23 f., 13 16 mit Phil 4 18, 13 24 mit Phil 4 21 f. Aber diese rein persönlichen und brieflichen Wendungen könnten nur dann durch Paulusbriefe beeinflußt sein, wenn der briefliche Schluß als pseudopaulinische Fiktion gelten könnte s. Einl. S. 8 und Ergebn. A I; sie erklären sich hinreichend aus dem urchristlichen Briefstil und der Situation des Autors. Schmiedel, Quae intercedat ratio inter doctrinam ep. ad Hebr. missae et Pauli apostoli doctrinam Jena 1878. Holtzmann Einl.[3] 296—300. Zahn Einl. II[3] 152 f. 158 f. Holtzmann Neutest. Theol. [2] II 324—329 Schlatter Neutest. Theol. II 445—450. Riehm I 221—236, 385—399, II 632—644, 822—845. Ménégoz 184—196. W. Brückner Die chronolog. Reihenfolge, in welcher die Briefe des NT verfaßt sind (1890) 236—241. Wrede 31, 55—57, 60 f. Heigl 92—127.

II. Beziehungen des Hebr zu den Evangelien. Unter den Schriftstellern des NT ist es Paulus, dem Hebr theologisch am nächsten steht. Gleich weit wie Paulus steht er dem synoptischen und dem johanneischen Evangelium fern. Wie gering die Beziehungen des Hebr zur synoptischen Ueberlieferung sind, ist in dem Exkurs über ‚Christusmythe und geschichtlicher Jesus' (zu 2 18) gezeigt

worden. Daß freilich ein weiter Hiatus gähne, kann man auch bei Hebr nicht behaupten. Auch für Hebr ist mindestens die eschatologische Grundlage seiner Welt- und Heilsanschauung ein Band, das ihn mit der synoptischen Verkündigung des Täufers und Jesu verknüpft s. Windisch Z. f. wiss. Theol. 54 (1912) 320 f.. Exk. zu 9 28 und vgl. 11 40 mit Mt 13 16 f. Par.; wenigstens einmal, 12 28, weist auch Hebr auf das kommende Reich Gottes, das Kernstück der Predigt Jesu, mehrfach erinnert Hebr an das nahe bevorstehende Gericht, auch wird in Hebr die μετάνοια zu den Fundamenten der christlichen Lehre gezählt 6 1. Auch die Auseinandersetzung mit der jüdischen Thorahfrömmigkeit scheint das synoptische Evangelium und Hebr zu verbinden; ein eingehender Vergleich ergibt indes, daß sich beide Größen auch hier zwar als Glieder derselben Religionsbewegung erweisen, daß sie aber in der Ausführung ganz verschiedene Wege gehen. In Hebr bewegt sich alles um die geschriebene Thorah, hauptsächlich um die Opfergesetzgebung, Jesus dagegen bekämpft in erster Linie die Religionspraktiken und die Thorahexegese der Rabbinen. In Hebr wird behauptet, Christus sei gekommen, um durch sein hohespriesterliches Werk das levitische Priestertum und Opferwesen zu beseitigen; dem synoptischen Jesus ist davon nichts bekannt, er weissagt nur die gewaltsame Zerstörung des Tempels Mc 13 2 Par., ein Ereignis, das wiederum für Hebr vollkommen gleichgültig ist. Nach Hebr ist die Nichtigkeit der vorgeschriebenen Opfer, Speise-, Trink- und Reinigungsvorschriften durch die Selbstopferung Christi zur Darstellung gebracht; Jesus hat das Opferwesen niemals angegriffen, den Unwert der anderen Bräuche hat auch er schon erkannt, aber er hat sich hierfür nicht auf eine eigene Vollmacht oder Leistung berufen, sondern auf das natürliche Wesen der Dinge Mc 7 14—23 Par.; ein andermal gründet er seine und seiner Jünger Freiheit von allen zeremoniellen und kultischen Satzungen auf besondere göttliche Begnadigungen, die ihnen zuteil geworden sind Mt 17 25 f. s. auch das neue Papyrusfragm. Kleine Texte 31 p. 5. Die Argumentation des Hebr ist also nicht aus der Lehre Jesu abgeleitet; im Gegenteil, hätte man die Kerngedanken des synoptischen Evangeliums in ihrer Bedeutung recht gewürdigt und ihre auch dem geschichtlichen Jesus wohl noch nicht vollbewußte Tragweite klar durchschaut, so wäre der umständliche Gedankenbau wohl überflüssig gewesen. Nun findet sich freilich der Hauptgedanke des Hebr auch im synoptischen Evangelium: die Lehre, daß der Tod Jesu zur Sühnung der Sünden und zur Stiftung der καινὴ διαθήκη diene Mc 10 45 14 24 Par. Aber 1. erscheint sie im Evangelium ganz peripherisch, steht auch in logischem Widerspruch zum sonstigen Inhalt der Predigt Jesu (vgl. Mt 6 12. 14 f. Lc 11 4. 25 Mt 18 23—35 Lc 15 11—32), während sie in Hebr wesentlich und fundamental ist; 2. ist nicht auszumachen, ob hier die Ueberlieferung zuverlässig ist (s. z. d. St.); 3. ist sicher, daß Hebr die Lehre nicht aus Worten Jesu schöpft, sondern aus der Gemeindetheologie und aus eigenem Studium der LXX. Immerhin ist hier ein Punkt, wo wenigstens engere Beziehungen zwischen Hebr und der Lehre der Evangelisten zutage treten. Aber Uebereinstimmung ist auch hier nicht vorhanden. Man kann nach gewissen Aeußerungen der Synoptiker ihr Evangelium als die Geschichte vom gestorbenen, auferstandenen, zur Rechten Gottes sitzenden und von dort wiederkommenden Menschensohn bezeichnen vgl. Mc 9 31 Par. 14 62 Par. u. ö. Will man diese Formulierung dem Hebr anpassen, so muß man erst zwei nicht unwesentliche Aenderungen vornehmen: man muß die Auferstehung zurückstellen und den himmlischen Hohenpriester für den Menschensohn einsetzen. Zusammenhang und Entfernung zwischen synoptischem Jesus und Hebr kann man schließlich auf die Formel bringen: Jesus ist eschatologischer antirabbinischer Wanderprediger, Seelsorger und messianischer Prophet, der Vf. des Hebr dagegen ist urchristlicher Buchtheologe, ein hellenistischer Rabbine, der zur urchristlichen Gemeinde übergetreten ist und der nun, eine schon vor ihm angebahnte Entwicklung weiter verfolgend, mit dem Zaubermittel helle-

nistischer Bibelexegese aus dem geschichtlichen Jesus den vorweltlichen Gottessohn, den Schöpfer der Welt, den Mitverfasser der LXX und den menschgewesenen himmlischen Hohenpriester gemacht hat. Eine gewisse Vermittlung zwischen dem geschichtlichen Jesus und Hebr stellen die synoptischen Evangelisten und die hinter ihnen stehenden Lehrer der Urgemeinde dar; doch hat sich bei Hebr das Verhältnis der Ueberlieferungsquellen stark verschoben: die LXX-Exegese, die bei den Synoptikern die Erinnerung nur leicht zu ergänzen und zu trüben beginnt, hat hier die geschichtliche Ueberlieferung fast erstickt. 2. Mit seiner Christologie scheint der Vf. des Hebr dem johanneischen Evangelium nahe zu rücken: in der Tat haben beide Theologen über die Beziehungen Christi zu Gott und Welt ganz ähnliche Aussagen gemacht, die noch über das synoptische Evangelium hinausgehen vgl. Hebr 1 1—4 mit Joh 1 1—18. Aber in der Anschauung vom Heilswirken Jesu gehen auch sie auseinander: (ὁ λόγος) σὰρξ ἐγένετο könnte auch in Hebr stehen vgl. Hebr 2 14 5 7 — abgesehen von dem Terminus λόγος, den Hebr nicht anwendet, aber ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ nicht; hier denkt Hebr ganz wie Paulus: erst bei der Erhöhung hat Christus auch nach Hebr seine Herrlichkeit wiedergewonnen, und diese Erhöhung samt dem ihm unmittelbar vorangehenden Opfertod ist das eigentliche Heilswerk. Ganz unbekannt ist diese Idee bei Joh nicht: er weiß etwas von der Sühnkraft des Todes, insbesondere des Blutes Christi 1 29 I Joh 1 7 2 2 4 10 5 6, bemerkt auch gelegentlich, daß gewisse Heilserfahrungen erst mit der Erhöhung Christi möglich geworden sind Joh 7 39 12 32 f., ja ganz schwach deutet er sogar die priesterliche Art der Leistung Jesu an 17 19. Aber nach dem Grundriß seines Evangeliums strömt schon der geschichtliche Jesus unmittelbar Erkenntnis, Licht und Leben, Freiheit vom Gericht und Gnade und Frieden aus. Betrachtung des himmlischen Herrn in seiner geschichtlichen Erscheinung macht für Joh das Wesen christlicher Frömmigkeit aus, für Hebr dagegen ist es eschatologische Hoffnung, begründet auf das Heilswerk Christi. Auch Joh verkündet ein Walten des Verklärten, aber er faßt es nicht priesterlich, bindet es auch nicht an den himmlischen Tempel wie Hebr, sondern zieht den himmlischen Herrn in wunderbarer Verinnerlichung des Parusiegedankens in die Herzen der gehorsamen Jünger hinab 14 20—23. Für Tempelkult und Priesterwesen hat Joh nicht das geringste Interesse. Eben weil Joh wie Hebr die Offenbarung Jesu für eine neue Religion ansieht, würde der vierte Evangelist, unbeschadet all des Verwandten, das sich in Hebr findet, die Hauptbeweisführungen des Hebr für überflüssige Bemühungen gehalten haben, da sie Selbstverständliches auf Umwegen beweisen und Längstüberwundenes noch einmal widerlegen wollen.

III. Der hellenistische Einschlag im Hebr. Der Vf. des Hebr ist kein ungebildeter Mensch (vgl. Act 4 13), sondern besitzt eine gewisse literarische Schulung, ist mit der bei den hellenistischen Juden ausgebildeten Methode der Bibelauslegung vertraut, hat einige Züge ihrer dualistischen Weltanschauung aufgenommen und zeigt sich besonders in seinen christologischen Ausführungen von Gedanken beeinflußt, die wir auch bei Philo finden. Er hat also teil an der Bildung, wie sie das hellenistische Judentum vermittelte, und die verhältnismäßig starke Beeinflussung von dieser Seite her wird die eigentümliche Stellung des Hebr innerhalb des neutestamentlichen Schriftentums erklären, die wir soeben wahrgenommen haben. Die Frage ist nun, wie weit sie geht und ob insbesondere unmittelbare Berührung mit dem bedeutendsten Vertreter des jüdischen Hellenismus vorliegt, mit Philo von Alexandrien. 1. Ein gewisses Maß an rhetorisch-literarischer Bildung verrät sich vor allem in der Anlage des Schreibens. Hebr ist ein Traktat über das Thema: Christus ist vermöge der Erhabenheit seines Wesens vor den Engeln und durch die überlegene Art seines hohenpriesterlichen Opferwerkes der Mittler eines sicheren Heiles für uns geworden s. Einl. IV. Gewiß verfolgt der Vf. zuletzt einen praktischen Zweck, aber die Paränese wird doch nur ab und zu in die theo-

logische Darlegung eingefügt 2 1—4 6 9—13 10 19 ff. (ähnlich Philo vgl. de poster. Caini 135 p. 251, quod deus s. immut. 114 f. p. 289, de agr. 111—113 p. 317, de migr. Abr. 136—138 p. 457 u. ö.) und noch seltener mit ihr verschmolzen 3 1—4 16. Auch in einzelnen der Diatribe angehörigen Wendungen, in der Verwendung kleiner rhetorischer Mittel im Stil und Sprachschatz tritt die literarische Schulung des Vf.s zutage s. Wendland Literaturformen 372 f. Hierher gehört auch die dem hellenistischen Lehrgang entsprechende Teilung der zu bildenden Menschen in νήπιοι und τέλειοι s. zu 5 12—14. Innerhalb des NT weist Hebr den größten Anteil an hellenistischer Bildung auf. Doch hat das Maß auch seine Schranken. Vor allem ist zu bemerken, daß die Gedankenführung im einzelnen nicht immer rhetorisch ganz korrekt ist. Nur zweimal deutet der Vf. an, was für ein Thema er behandelt 5 10 f. 8 1, im übrigen muß sich der Leser und Ausleger durch Erhebung der unausgesprochenen Zwischengedanken selbst zum Bewußtsein bringen, worauf der Vf. hinaus will, daher über den Zweck der Aussagen die Meinungen oft auseinander gehen. Geradezu ungeschickt ist er in der Ausführung der Typologie, die zwischen dem mosaischen Kult und dem Werke Christi besteht 8—10. Statt die Entsprechungen kurz und klar nebeneinander zu stellen, springt er von der einen zur anderen Seite hin und her, verliert sich in Aufzählungen, die gar nicht von Bedeutung sind 9 1—5, wiederholt sich häufig, knüpft neue Fäden an, um sie bald wieder fallen zu lassen, und unterläßt an entscheidenden Stellen, das Resultat kurz und bündig zu formulieren vgl. besonders 7 22—8 6; 8 1—13 9 1—14; 9 15—22; in 13 10—14 ist noch einmal ein Musterbeispiel umständlicher und schwer verständlicher Diktion gegeben. Die Bildung reicht also nicht so weit, um die Fähigkeit zu geben, einen allerdings schwierigen, aber im ganzen doch durchsichtigen Ideenkomplex in straffem Gedankenzuge vorzuführen s. o. S. 10. Daß die Exegeten trotzdem alles verstehen und den tiefen Sinn auch der kleinsten Gedankenbiegung festzustellen wissen, kann das Urteil nicht umstoßen. 2. Natürlich gründet sich die Bildung des Vf.s auf die Bibel. Das große Mittelstück 4 14—10 18 ist eigentlich nichts andres als Auslegung von Ps 109, und auch die übrigen Teile sind nach Bibelworten gerichtet. Aber die Anschauung von der Bibel und die Art ihrer Benutzung zeigt doch den Einfluß bestimmter schulmäßiger Traditionen. Hier ist Philo für uns die nächstliegende und ergiebigste Parallele. Die Art der Zitation und der sie voraussetzende Inspirationsglaube ist bei Philo reichlich zu belegen s. zu 1 1. 5 2 6. 12 8 8 10 5. Wie bei Philo ist die Auslegung ganz ungeschichtlich, ganz den Interessen und besonderen Anschauungen des Vf.s dienstbar gemacht. Einzelne Worte werden gepreßt 8 13, willkürliche Eintragungen als beabsichtigte Hintergedanken des Gottesworts ausgegeben 3 7 ff., Eigennamen nach ihrem etymologischen Sinn verwertet 7 2, das Fehlen von Aeußerungen auf besondere Absicht zurückgeführt 1 5. 13 7 3, alle möglichen Schriftstellen auf eine Hauptfigur — bei Philo der Logos, hier Christus — bezogen 1 5. 6. 8 f. 2 6. 12 f. 10 5—7. Dabei ist zu beachten, daß genau wie bei Philo bisweilen der Wortlaut der griechischen Uebersetzung, auf die natürlich der Inspirationscharakter übertragen ist, für die Exegese wesentlich ist s. zu 1 10, der sicherste Beweis, daß der Vf. aus hellenistischer, nicht bloß palästinensischer Tradition schöpft. Auch sein Bibeltext scheint dem nahezustehen, den Philo gebraucht s. zu 13 5. Verwandte Schriftbenützung hat nun auch ähnliche Ideen gezeitigt. Dahin gehört von weniger zentralen Punkten die Erörterung über den Schwur Gottes bei sich selbst s. zu 6 13, das Postulat der Gottwürdigkeit s. zu 2 10, die Bemerkung über Abel 11 4, die Betonung der Gerechtigkeit Noas 11 7, der Treue des Moses s. zu 3 2, der Erweis des Glaubensgehorsams des Abraham aus dem Umstand, daß er nach dem Unbekannten auszog 11 8, die Würdigung Melchisedeks als übermenschlicher Erscheinung s. zu 7 1—4 und Exk. zu 7 4, die Beziehung des Nomadenlebens der Patriarchen auf die Weltfremdheit der Frommen s. zu 11 13—16, die verschiedene Bewertung unbewußter heilbarer und bewußter unheilbarer Sünden s. zu 10 26, die aus

dem Begriff der μετάνοια gezogene Folgerung, daß Gott bisweilen reumütige Sünder doch zur Buße nicht gelangen läßt s. zu 12 17 und Exk. zu 6 8, das Urteil über die Wirkung der Opfer s. zu 10 3 (bei Philo freilich nur für einen bestimmten Fall geltend), die symbolische Verwertung einzelner Opferbestimmungen s. zu 13 11—13, die Aeußerung über die durchdringende Kraft des Wortes Gottes s. zu 4 12 f. und sein Vergleich mit einer Speise s. zu 6 4 f., der Begriff der πίστις und sein Erweis aus der Geschichtserzählung des AT s. Exk. zu 11 40. Dazu kommen zwei noch besonders zu behandelnde grundlegende Gedankenkreise s. u., einmal die auf Ex 25 40 (vgl. Hebr 8 5) schriftmäßig zu begründende Entsprechung himmlischer Ur- und irdischer Abbilder, sodann die von Gen 1 ausgehende Logosspekulation. So zahlreich und intim diese Berührungen sind, so ist doch nun auch die Differenz zu nennen, die in der Bibelbenützung zwischen Hebr und Philo besteht. Hebr ist noch längst nicht so weit in der Auflösung der biblischen Darstellung und Anschauung vorgeschritten wie Philo. Ein Grundzug der philonischen Bibelexegese, die Allegorese und die mit ihrer Hilfe durchgeführte Beziehung des ganzen Bibelinhalts auf die Bewegung der Seele zu Gott, ist im Hebr noch erst schwach ausgebildet s. zu 11 13 13 11—13. Hebr bevorzugt die freilich auch von Philo geübte Methode der Typologie, die die Gegenstände der Bibel in ihrer Art bestehen läßt, aber durch Gegenüberstellung einer vollkommeneren Parallele entwertet. Hebr verbindet so konservative Anschauung mit radikaler Beurteilung; er verschmäht es, wie Philo und der ganze jüdische Hellenismus, Gesetz und Opferwesen durch Eintragung fremder Motive für das vergeistigte Zeitbewußtsein zu „retten" s. Exk. zu 10 18. Hier hält er sich mehr an die natürliche Betrachtung der Dinge. 3. Aus hellenistischer Bibelbehandlung und hellenistischem Denken überhaupt ist nun vor allem die eigentümlich dualistische Weltanschauung des Hebr herzuleiten. Jene Ex 25 40 angedeutete Priesterlegende, Jahwe habe dem Mose ein Modell für die Stiftshütte gezeigt, ist Ausgangspunkt einer dualistischen Zerspaltung der Welt in vollkommene himmlische Urgestalten und irdische Nachbilder von unvollkommener Gestalt und vergänglicher Bedeutung geworden 8 1 f. 5. 9 11 f. 23 f. 10 1. Bezieht sich diese Gegenüberstellung auch zunächst nur auf Opferzelt und Opferkult, so wird sie doch sichtlich auch in Hebr auf die ganze Welt übertragen: der bei Philo breit ausgeführte Dualismus zwischen der sinnlichen und der unsichtbaren himmlischen Welt und seine Folgen für die Frömmigkeit, die Weltentfremdung und die Sehnsucht nach der unsichtbaren Gotteswelt, der Heimat der Frommen, ist auch in Hebr vertreten 11 2 f. 13—16 12 28, und zwar stärker als etwa bei Paulus (vgl. II Cor 4 17 f.). Aber auch hier ist wieder eine Zurückhaltung des Hebr gegenüber Philo zu konstatieren. Eine direkte Einwirkung der platonischen Ideenlehre ist in Hebr nicht zu konstatieren. Von bestimmten himmlischen Wesenheiten kommt in Hebr nur das himmlische Heiligtum 8 2. 5 9 11 f. 23 f. und die himmlische Gottesstadt 11 10. 16 12 22 13 14 in Betracht; beide Anschauungen sind jüdisch. Vor allem hat der Hellenismus beim Hebr ganz anders auf die Eschatologie gewirkt als bei Philo, er hat hier die eschatologische Stimmung verstärkt, nicht aufgelöst. Das Jenseits mit seinen Segnungen ist in Hebr nicht wie bei Philo und mit Einschränkung auch bei Johannes s. zu Joh 11 25 f. I Joh 3 14 im diesseitigen Leben in bestimmten seelischen Bewegungen zu genießen, vielmehr liegt seine Offenbarung ganz in der Zukunft. Die unsichtbare Welt ist auch die zukünftige s. zu 12 22 und Exk. zu 11 40 a. E. 4. Die bedeutsamste religionsgeschichtliche Beziehung zwischen Hebr und Philo betrifft die Christologie. Fast alle wesentlichen Züge sind in der Logoslehre Philos nachzuweisen. Das Verhältnis des Sohnes zum Vater wird mit philonischen Ausdrücken beschrieben s. zu 1 3 und Exk. zu 1 4, auch in seinem Verhältnis zur Welt gleicht er dem Logos Philos s. zu 1 2. 3; Melchisedek, in Hebr mit Christus vollkommen parallelisiert s. zu 7 2. 3 und Exk. zu 4, ist bei Philo gar mit dem Logos identifiziert, wie überhaupt der Logos hier als idealer Hoherpriester

gezeichnet wird s. zu 7 26. Daß die Sündlosigkeit Prädikat Christi bei Hebr wie des Logos bei Philo ist (s. Exk. zu 4 15), ist selbstverständliche Konsequenz der gemeinsamen Grundanschauung. Wie der Christus des Hebr ist auch der hohepriesterliche Logos Philos zur Fürbitte und sonstigen Hilfeleistung bereit s. zu 2 18. Dieser auf so vielen zentralen Punkten nachgewiesenen Parallelität, ja Identität steht nun freilich die einschneidende Differenz gegenüber, daß Hebr die Lehre von der Menschwerdung und dem Opfertod des göttlichen Hohenpriesters bringt, zu der sich Philo bei seinem konsequenten Dualismus anscheinend nie verstanden haben würde, wie sich denn sein Logos überhaupt gar nicht in der dem Christus des Hebr nahestehenden Erscheinungsweise erschöpft, vielmehr auch zur bloßen Kraft Gottes oder zu der Vernunft im Menschen oder gar zu dem gesprochenen Worte sich verflüchtigen kann. Indessen darf die Differenz doch nicht übertrieben werden. Auch hier stellt der Philonische Ideenkomplex nur eine stärkere Versetzung der jüdischen Anschauung mit hellenistischen Elementen dar; auch ist zu bedenken, daß Philo nicht nur religiös-theologische, sondern auch philosophische Interessen vertritt, die dem Hebr gänzlich abgehen. Ein Irrtum aber ist die Meinung, die Idee einer Inkarnation des Logos wäre für Philo unfaßbar gewesen. Zwar sagt er quis rer. div. haer. 45 p. 479 τὸ μὲν οὖν πρὸς θεὸν οὐ κατέβη πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ἦλθεν εἰς τὰς σώματος ἀνάγκας, de fuga et inv. 101 p. 561 ὁ δ' ὑπεράνω τούτων λόγος θεῖος εἰς ὁρατὴν οὐκ ἦλθεν ἰδέαν, ἅτε μηδενὶ τῶν κατ' αἴσθησιν ἐμφερὴς ὤν, und wenn Philo die Christuslehre des Hebr und Joh hätte widerlegen wollen, hätte er nicht deutlicher sich ausdrücken können. Sein Dualismus ist eben höher gespannt als der des Hebr. Aber Philo wußte nichts von einer Logosinkarnation; der Nachweis ihres Geschehens und ihrer segensreichen Wirkung hätte seine Bedenken wohl zerstreuen können, um so mehr, als er anderwärts selbst von Inkarnationen des göttlichen Geistes zu reden weiß, ohne seinem Dualismus etwas zu vergeben, und zwar mit Worten, die vortrefflich zu der Vorstellung des Hebr von der Menschwerdung und der menschlichen Entwicklung des göttlichen Sohnes passen vgl. quis rer. div. haer. 274 p. 512 (τοῦτ' ἐστὶν) ἐπειδὰν ἄνωθεν ἀπ' οὐρανοῦ καταβὰς ὁ νοῦς ἐνδεθῇ ταῖς σώματος ἀνάγκαις εἶτα ὑπὸ μηδεμιᾶς δελεασθεὶς οἷα ἀνδρόγυνος ἢ γύναν δρος τὰ ἡδέα ἀσπάσηται κακά, μείνας δὲ ἐπὶ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως ἀνὴρ ὄντως τραχηλίζειν μᾶλλον ἢ τραχηλίζεσθαι δύνηται, τοῖς τῆς ἐγκυκλίου μουσικῆς ἐντραφεὶς ἅπασιν ἐξ ὧν θεωρίας λαβὼν ἵμερον ἐγκράτειαν καὶ καρτερίαν, ἐρρωμένας ἀρετάς, ἐκτήσατο, μετανιστάμενος καὶ κάθοδον τὴν εἰς τὴν πατρίδα εὑρισκόμενος πάντ' ἐπάγεται τὰ παιδείας, ἅπερ ἀποσκευὴ καλεῖται. Aus allem ergibt sich, daß die Christuslehre des Hebr zwar nicht direkt durch die Logoslehre Philos inspiriert ist, daß aber beide aus hellenistischen Traditionen schöpfen, und die Verschiedenheit der Ausführung erklärt sich einfach daraus, daß Philo den Logos nicht nur für seine Religion, sondern auch für seine Philosophie brauchte, während für Hebr seine Verbindung mit einem geschichtlichen Menschenleben die Hauptsache war. — Als Gesamtresultat stellt sich heraus: Hebr verrät in mannigfacher Hinsicht den Einfluß hellenistischer Bildung und hellenistisch-jüdischer Theologie, nur kann ihm diese nicht gerade in der fortgeschrittenen Gestalt, die sie bei Philo hat, entgegengebracht worden sein. Daß er philonische Traktate gelesen haben sollte, ist ausgeschlossen. Vielmehr hat er die in Betracht kommenden Traditionen des jüdischen Hellenismus in einer einfacheren und noch nicht allzu stark philosophisch durchsetzten Gestalt kennen gelernt, die ohne Schwierigkeit und ohne Bedenken eine Verbindung mit der Gemeindelehre von Christus und seinem Werk eingehen konnte. Siegfried Philo von Alex. als Ausleger des AT 321—330; Ménégoz 197—219; Pfleiderer Urchristentum [2]II 198—210; Holtzmann Neutest. Theol. [2] II 329—335; Feine [2] 644—647; Windisch Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum 1908; Overbeck Johannesevangelium 1911, 368—378; Büchel Theol. Stud. u. Krit. 79 (1906) 572—589; AREagar The hellenist element in the epistle to the Hebrews, Hermathena 11 (1901) 263—287; GHGilbert The Greek element in the ep. to the Hebr. Amer. Journ. of theol. 14 (1910) 521—532.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Hans Windisch:

Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes.

Ein Beitrag zur altchristlichen Dogmengeschichte.

Groß 8. 1908. M. 16.80.

Der messianische Krieg und das Urchristentum.

8. 1909. M. 2.—.

Die katholischen Briefe.

Erklärt.

Lex. 8. 1911. M. 2.80. Gebunden M. 3.80.

(Handbuch zum Neuen Testament IV. 2.)

H. von Soden:

Hebräerbrief, Briefe des Petrus, Jakobus, Judas.

Dritte verbesserte und vermehrte Auflage.

Lex. 8. 1909. M. 4.—. Gebunden M. 5.—.

(Hand-Commentar zum Neuen Testament. Dritter Band. Zweite Abteilung.)

Heinrich Weinel:

Biblische Theologie des Neuen Testaments.

Die Religion Jesu und des Urchristentums.

8. 1911. Geheftet M. 10.50, gebunden M. 11.50.

(Grundriß der theologischen Wissenschaften III. 2.)

Einführung in das theologische Studium.

Von

Paul Wernle,

Professor an der Universität Basel.

Zweite, verbesserte Auflage.

Groß 8. 1911. M. 7.—. Geb. M. 8.60.

Handbuch der Kirchengeschichte

für Studierende

in Verbindung mit Gerhard Ficker in Kiel, Heinrich Hermelink in Thekla bei Leipzig, Erwin Preuschen in Hirschhorn, Horst Stephan in Marburg

herausgegeben von

Gustav Krüger

in Gießen.

2 Bände [in vier Teilen]. Lex. 8.

Band I. M. 10.—. Gebunden M. 12.—.

Erster Teil: **Das Altertum.** Bearbeitet von Erwin Preuschen und G. Krüger. 1911. M. 5.—, gebunden M. 6.—.

Zweiter Teil: **Das Mittelalter.** Bearbeitet von Gerhard Ficker und H. Hermelink. 1912. M. 5.—, gebunden M. 6.—.

Band II. M. 10.—. Gebunden M. 12.—.

Dritter Teil: **Reformation und Gegenreformation.** Bearbeitet von H. Hermelink. 1911. M. 5.—, gebunden M. 6.—.

Vierter Teil: **Die Neuzeit.** Bearbeitet von Horst Stephan. 1909. M. 5.—, gebunden M. 6.—.

Hauptregister zum Handbuch der Kirchengeschichte, bearbeitet von August Dell, erscheint 1913 als selbständiges Buch.

Heinrich Julius Holtzmann:

Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie.

Zwei Bände.

Zweite neu bearbeitete Auflage.

Herausgegeben von

A. Jülicher und **W. Bauer**

in Marburg a. L.

(Sammlung theologischer Lehrbücher.)

Groß 8. 1911. M. 24.—. Gebunden M. 30.—.

LIBRARY
WINEBRENNER THEOLOGICAL
SEMINARY

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

7100

WINEBRENNER SEMINARY
BS2775 .W5 wimai
Windisch, Hans/Der Hebraerbrief
3 0733 00023 2801

WINEBRENNER SEMINARY LIBRARY

BS
2775
.W5

7100

Windisch, Hans
Der Hebräerbrief